AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- alafranga züppeden alafranga haine
  berna moran
- ekonomizm konusu ve marksist tarihî gelişim teorisine bir bakış -III-
  ömer laçiner
- yine çelişki üstüne
  sevan b. nişanyan
- hegemonya, tarihî blok, devlet
  maria antonietta macciocchi
- değinmeler/kültür olayları
  sanat olayları/kitaplar
  dergiler

27

MAYIS 1977
15 LİRA

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL.ŞTİ.

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
CİLT 5 / SAYI 27
MAYIS 1977

ALAFRANGA ZÜPPEDEN ALAFRANGA HAİNE — 6 — BERNA MORAN

EKONOMİZM KONUSU VE MARKSİST TARİHİ GELİŞİM TEORİSİNE BİR BAKIŞ —III— — 18 — ÖMER LAÇİNER

YİNE ÇELİŞKİ ÜSTÜNE — 36 — SEVAN B. NİŞANYAN

HEGEMONYA, TARİHİ BLOK, DEVLET — 40 — MARIA ANTONIETTA MACCIOCCHI

ÜRÜN'E CEVAP / MEHMET H. DOĞAN'IN ATİLLA ÖZKIRIMLI'YA CEVABI / DEĞİNMELER / DEVRİMCİ BİR EDEBİYAT ÖRGÜTLENMESİ ÖRNEĞİ / FEDERAL ALMANYA İŞ DÜNYASINDAN SESLER GELİYOR. «İŞ ÇEVRESİ» EDEBİYAT ÖRGÜTÜ İŞÇİ SINIFI YANINDA — 52

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yönetmen
Murat Belge

Yazı Kurulu
Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul. Tel: 27 99 58

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 150 TL., Altı aylık 75 TL.
Dış ülkelere Yıllık 300 TL., Altı aylık 150 TL.

Posta Havalesi
P. Çeki Hesap No: 92991

İlân
Tam sayfa 800 ● ½ sayfa 400 TL. ● ¼ sayfa 200 TL.

Dizgi ve Tertip
Kent Basımevi

Baskı
Ören Basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt
Erdini Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
İzmir / EGE-SER DAĞITIM

Basıldığı Tarih
5/MAYIS/1977

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

Burjuvazinin «parlamenter demokrasi» rejiminde «seçim» kurumu, her zamaları, kitlelerin ülke politikasını etkin ve anlamla donatılmıştır. Dört, beş yıl süre içinde tek bir gün, bir ülke yurttaşlarının sandık başına giderek oy kullanmaları kitlelerin ülke politikasını etkin olarak belirlemelerinin kurumu olamaz elbette. Öte yandan, demokratik rejimde seçim kurumu büsbütün hafife alınacak bir olay da değil. Halkın bütününe verilmiş tek söz hakkı olması bakımından, belli bir önem taşıyor.

Türkiye'nin bugünkü yüksek politikleşme düzeyinde, seçimlerin önemi var. Ama seçim, nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, bu politikleşmeyi sona erdirmeyecek. Sınıf mücadelesi süreci içinde, güçlerin mevzilenişinin ve görece ağırlıklarının bir göstergesi olacak. Sandıklardan çıkacak «parlamenter» sonuç ne olursa olsun, Türkiye, tarihinde şimdiye kadar yaşamadığı, yepyeni bir siyasal biçimlenme dönemine girecek. Şimdilik güçlü görünen ihtimalin gerçekleştiğini, CHP'nin iktidara geldiğini düşünelim: Sosyal-demokrat bir iktidar, Türkiye için yeni bir deneydir. Yeni bir sağ koalisyon alternatifi de, şimdiye kadar bildiğimiz sağ iktidarlardan nitelikçe çok farklı olmak zorundadır. Her iki durum da, sosyalistlerin, şimdiye kadar alışık olduklarından değişik bir arazi üstünde mücadele vermelerini gerektirecek. Sınıf mücadelesinin bugünkü egemen eğilimine baktığımızda, bazı çevrelerin en fazla özlemini çektikleri CHP-AP koalisyonunun gerçekleşemeyeceği kanısındayız. Seçim bir uzlaşmayı değil, varolan mücadelenin bugünkü boyutlarında köklü değişiklikler yaratacak, faşizmin saldırganlığı mutlaka artacaktır.

1977 seçimleri, nihai bir çözüm getirmeyecek, ama son seçimden bu yana süregelen sonuçsuz mücadelede bir ferahlık sağlayacak. 1973 seçimlerinden beri süren, yığınla insanın ölümüyle sonuçlanan mücadele, kızgınlığından ya da şiddetinden değil, ama belirleyici bir kazanç sağlamamasından, belirli noktalarda kilitlenip düğüm haline gelmesinden ötürü, bir kör döğüşüne dönüşerek, gerek mücadelenin öncü güçlerinde, gerekse bütün toplumda büyük bir bezginlik yarattı. Seçim, aldatıcı bir biçimde, bu sonuçsuzluğu giderecek bir çözüm görünümü kazandı. Ama öyle sanıyoruz ki, özellikle sosyalistler, CHP'nin kazanması konusunda iyimser olanlar dahi, seçim sonrasının yeni bulanıklığını seziyorlar. Bugüne kadarki tıkanıklığın bilincine bunun da eklenmesi, sosyalist kesimde bir bunalım yaratır gibi.

Bunun önemli bir göstergesi, son günlerde, soldaki gruplar arasındaki çatışmanın keskinleşmesi ve çok olumsuz bir geleneğin kurulmaya başlar gibi olması.

Solun kendi içindeki kavgası, dışadönük mücadelesinden daha yumuşak değil. Bu iç kavganın ayrıca ikili bir karakteri var. Bir grup, ideolojisiyle karşısında yer alan gruplarla mücadelesini sürdürürken, aynı ideolojik platformda, o ideolojiye dayanan harekete hâkim olmakta kendisine rakip çıkan gruplarla da kıyasıya dövüşüyor. Kimi zaman, ideolojik düzeyde birbirine en yakın gö-

rünen grupların kavgası, ötekilerden daha da keskin oluyor. Bu gruplar, aynı zamanda, politik mücadelenin ideolojik ayrılıktan kaynaklanması gerektiği varsayımından hareketle, kendilerine yakın olanlarla aralarındaki nüansları abartarak, derin bir ideolojik uçurum haline getirmeye çalışıyorlar. Çoğu zaman da, pratik bazı tavırlar, taktik düşünceler v.b. ideolojik ayrılık biçimine sokuluyor.

Solun içedönüklüğünün kaçınılmaz sonuçları bunlar. Türkiye ve dünya çapında, Marksist hareketler arasında kıyasıya bir mücadele sürerken, herkesin bu arada Türkiyeli devrimcilerin kendi teorik ve pratik tutumlarından şüphe duymamaları imkânsız. Ama derinden derine, «bilinçaltı» diyebileceğimiz bir düzeyde duyuluyor bunlar. Yüzeyde görünen ise bunun tam karşıtı: aşırı bir güven, dogmatik bir inançlılık, sekter bir kararlılık. Yüzeydeki bu güveni sağlamak için her grubun kendine sıkı bir ajitasyon çekerek her fırsatta iman tazelemesi zorunlu oluyor. Bu, her zaman için, grubun başka gruplara karşı kendini doğrulaması biçimini aldığı için, kendi doğruluğuna inançla başkalarının yanlışlığına inanç birbirini tamamlıyor. Devrimci kararlılığımızı henüz gerçek anlamda Marksist teorik bilinçle dengeleyemediğimiz ölçüde, sınıf mücadelesi içinde beliren her türden belirlenmeleri, son analizde, iyice mistikleştirdiğimiz ve olağanüstü güçlerle donattığımız «burjuvazi» veya «emperyalizm» veya «CIA» gibi soyutlamaların bilinçli ve iradî «oyun»larına, «tezgâh»larına bağlıyoruz. Böyle bir zihniyetle, bizden farklı gruplara baktığımızda, farklılığın gerçek nedenlerini göremiyor ve bunu yukarıda sayılan soyutlaşmış güçlerin «ajanlığı» olarak yorumluyoruz. Sonuç, önceden tahmin edilebileceği gibi. Asıl düşman, zihnimizdeki soyutlamanın gerisinde kalıp gerçekliğini yitirirken, o soyutlamanın uzantısı gibi gördüğümüz rakip, gözle görünür somut düşman olarak karşımıza dikiliyor.

Genel yapı bu olunca, bir grubun ötekine yaptığını, sadece o grupla, onun tavrı ve zihniyetiyle özdeşlemek güçleşiyor. Çünkü bu genel yapı içinde, kavganın somut beliriş biçimleri artık alabildiğine bireyselleşebiliyor, raşlansallaşabiliyor. Bir grup üyesinin öbür grup üyesine yaptığını, o grubun üyesi bir başka grubun üyesine yapabilirdi v.b., v.b... Çünkü bu bozukluk, şu ya da bu gruba özgü değil, genel. Sonuç olarak, herkesi de tedirgin ediyor. Kalıbını bu yapı içinde almış, varlığını ve söz sahibi olma hakkını yapının böylece sürmesine bağlamış ve bu alışkanlıklarla kemikleşmiş birkaç kişi dışında, olup biteni gerçekten onaylamıyor kimse. Ne var ki, düzen bir kere böyle kurulduğu, bunun dışına çıkma girişimi, politika dışına düşme gibi sonuçlar doğurabileceği için, gene herkes, inançsız ve gönülsüz bir biçimde de olsa, grubun politikasına uyuyor, onunla sürükleniyor. Böylece kavgaya katılınca, kavganın kuralları kısa zamanda egemen olabiliyor, «biz ve onlar» mantığı süreklileşiyor, «biz» mutlak doğru, «onlar» mutlak yanlış diye özetlenebilen eski alışkanlığımız, bu inanç rahatlığı, kemikleşiyor.

Ama hiçbir zaman bilimsel esnekliği, hoşgörüyü, kendi dışındaki nesnel gerçekliğe bağlılığı içeren bir inanç biçimi olamadığı, temeldeki, derindeki genel kuşkunun giderilmesi olarak belirdiği için, bilime dayalı bir pratiğin taşıyıcısı da olamıyor bu inanç. Huzurlu olamıyor, geniş olamıyor. Ayrıca, sosyalist kesimdeki transferler, burjuva parlamentosundaki profesyonel politikacıların transferlerinden aşağı kalmıyor. Gruplar, bireyler, büyük bir hareketlilik içinde. Bir kutuptan karşıtına kayıvermek hiç de zor değil. Bir zamanlar MDD'ye doğru bir genel erozyon olmuştu. Şimdi birkaç belli başlı erozyon alanı var, ama hiçbiri mutlak değil. Bu nedenle, trafik oldukça çok-yönlü ve sürekli. Bütün bu kaymalar, kadroların arayışlarının sonucu. Ama, kurulu kampların kendilerini var etme yöntemleri birbirine temelde özdeş olduğu için, bir yerden ötekine kayanlar, bu kayma

sonucunda herhangi bir dönüşüm, değişim geçirmiş olmuyorlar. Söyledikleri sözler değişiyor, yapıları, tavırları, yöntemleri, düşüncelerini kurma biçimleri değişmiyor. Nitekim, yer değiştiren kişi, değişmeden önce nasıl «en doğru» ise, sonra da kendini «en doğru» görmekte bir güçlük çekmiyor.

Burada ilginç olan bir nokta, grupların «taban» kazanmak için birbirlerine karşı uyguladıkları yöntemler. «Fiziksel güç», ön planda geliyor. Bunun örneklerini vermeye, tatsız, üzücü ayrıntılara girmeye kalkışmayalım. Zaten bilinen şeyler bunlar. Ama, demokrasinin de «ileri»sine inandığı iddiasında olan kişiler, ideolojik düzeydeki şantaj ve karalama makyavelizmlerinin yanısıra, fırsat buldukça «sopa» gücüne sarılmaktan sakınmıyorlar.

Oysa «sol-içinde» iktidar olmak amacıyla başvurulan bu yöntemlerin, toplumda iktidar olmak için uygulanacak yöntemlerden ayrılamayacağı çok açık. Ayrılırsa, bu bir ikiyüzlülük olur ve kitleler ikiyüzlülükle kazanılmaz. Bu anlayışla, bu ahlâkla hareket eden bir siyasal örgütün proletarya ahlâkını temsil etmeyeceği de açık.

Bu tür davranışlar, belirli gruplara ufak tefek geçici kazançlar sağlayabiliyor. Ama bunlar oldukça, hareketin bütünü, kendisini gerekli sağlam temel üstünde kurma imkânından yoksun kalıyor. Bu durumun bilincinin yaygınlaşmasıyla, şimdiye kadar «taban» deyimiyle anlatılagelen kadroların Marksist bilinçlerini geliştirip bu amorf «taban» kavramına gerçek içeriğini vermesiyle, «devrimci-makyavelizm» engeli aşılacaktır. Çünkü bu aşılmadıkça, hiç bir ciddî başarı kazanılamaz ve bir devrimcinin bir başka devrimciyi vurması, sosyalizmin Türkiye'deki intiharından başka bir anlam taşıyamaz.

Bu sayıda Ömer Laçiner, daha önceki iki sayıda devam ettirdiği temayı tamamlıyor.

Çelişki konusundaki tartışma bizce kapanmıştı. Ama yurt dışında bulunan ve bu nedenle **Birikim**'i gecikerek izleyen Seven Nişanyan bu konumu nedeniyle cevap hakkından yoksun kalıyordu. Sevan Nişanyan, yayımlayıp yayımlamama kararını bize bırakarak bir yazı gönderdi. Bunu, sadece ona eşit söz hakkı tanımak için değil, aynı zamanda içeriğinin zenginliğini gözönünde tutarak bu sayıda yayımlıyoruz.

Bu sayımızda Berna Moran, eleştiri tarihimizde sıkça tartışılan «alafranga tip» konusunu yeni ve önemli bir açıdan ele alarak tarihi gelişmesi içinde inceliyor.

Son bölümdeki çeşitli değinmeler arasında Ürün dergisine verilen zorunlu cevap da var. Ürün'ün anti-komünist olduğumuzu söylemesi bize Guevara'yla ilgili bir fıkrayı hatırlattı. Guevara'nın da aralarında bulunduğu bir topluluğa, «içinizde ekonomist ('iktisatçı' anlamında) var mı?» diye sormuşlar ve «içinizde komünist var mı?» diye sorulduğunu sanan Guevara «Ben varım» diye öne atılmış. Böylece hiç anlamadığı halde, iktisat bakanlığına getirilmişi.

Birikim'in en tutarlı ve kapsamlı olmaya çalıştığı sorun, «Marksizm'in ekonomist yorumlarından arındırılması» şeklinde özetlenebilir. Guevara gibi yanlış işittiğinden değil, kafaları öyle işlediği için komünizmle ekonomizmi eşanlamlı sayanlar böylece bizim «anti-komünist» olduğumuz sonucuna varırlarsa, buna da şaşmamak gerek.

Birikim

BERNA MORAN

Alafranga Züppeden Alafranga Haine

Tanzimat dönemindeki Batılılaşma çabasının yarattığı ve Ahmet Mithat Efendi, Recaizade Ekrem ve Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi yazarların romanlarında işledikleri alafranga züppe tipi üzerinde eleştiriciler hayli şey söylemişlerdir. Bununla birlikte, Felâtun, Bihruz ve Meftun aynı kalıptan çıkmış gibi görünürlerse de aslında farklı kişilerdir; ve daha önemlisi, bu tip 1920'lere kadar izlendiğinde Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarındaki yozlaşmış, Batı hayranı züppe insanların, Tanzimattakilerden büsbütün başka oldukları görülür. Politik ve ekonomik koşulların değişmesi sonucu yeni bir alafranga tip oluşmuş, yazarların da aşırı Batılılaşma sorununa yaklaşımları değişmiştir. Bu yazıda züppe tipinin gösterdiği gelişmeyi belirtmeye çalışırken, bir yandan da, buna bağlı olarak, romanların tekniği ve yapısı üzerinde de biraz durmak istiyorum.

Alafranga tipi **Felâtun Bey ile Râkım Efendi** (1876) romanında ilk kez sergileyen Ahmet Mithat Efendi, Batılılaşmayı yanlış anlayan Felâtun Bey'in karşısına doğru anlayan Râkım Efendi'yi koyarak, kendisi için az çok örnek sayabileceğimiz bir Osmanlı efendisi çizmiştir. Râkım'ın biraz Ahmet Mithat'ın kendisi olduğunu da unutmayalım. Bu iki adamı karşılaştırmak amacı eserin yapısını da belirler. Romanın olaylarını dizerken basit bir yönteme başvurur Ahmet Mithat. Felâtun ile Râkım'ı benzer durumlar ve olaylar içine yerleştirerek aralarındaki farkı belirtmek yöntemidir bu.

İlk önce Felâtun'un «alafranga meşrep» babası tarafından nasıl yarım yamalak bir eğitimle, eğlenceye, alafranga tarz hayata düşkün, tembel bir adam olarak yetiştirildiği; sonra Râkım'ın fakir annesi ve Fedaî tarafından nasıl büyük fedakârlıklarla büyütülüp okutulduğu anlatılır. Râkım, mantık, fıkıh, Farisi, Fransızca, kimya, coğrafya, tarih, hukuk gibi alanlarda bilgi sahibi, ciddî, akıllı bir genç olarak yetişir. Romancı, Felâtun ile Râkım'ı okura böylece tanıttıktan sonra onları çeşitli vesilelerle karşılaştırma imkânlarını sağlar. Bir İngiliz ailesinin dostu olur her ikisi de. Ailenin kızlarına Türkçe ders veren Râkım bu ailenin sevgisini, saygısını kazanır. Felâtun ise, İngilizlerin ahçısına sulanmak gibi edepsizlikler sonucu evlerinden kovulur. İkinci karşılaştırma metres konusunda. Felâtun'un da, Râkım'ın da birer Fransız metresi var. Felâtun'unki bir şarkıcı, Râkım'ınki bir piyano hocası. Birincisi, gözü parada, Felâtun'a hiçbir bağlılığı olmayan, hileli kumarda onu yoldurmaya çalışan profesyonel bir erkek avcısı. İkincisi, Râkım'ı seven, ondan para beklemeyen (zaten Râkım'da para yedirecek göz nerede?), gerçek bir dost.

Yazar bu iki genci kısa bir tiyatro bahsinde karşılaştırır. Felâtun hafif kadınların localarında «kahkahlarla kihkihlerle» vakit geçirir; Râkım ise tiyatroya duhuliye bileti alıp girer, kibar aile localarına davet olunur, itibar görür, övülür. Felâtun ile Râkım'ın farklarını ortaya koyan bir başka olay Kâğıthane gezisidir. Râkım'ın piyano hocasını (kendi metresi) çağırdığı ve Canan ile Fedaî'nin de katıldığı bu gezi hafta ortası, Kâğıthane'nin tenha olduğu bir günde yapılır. Masrafsız, masum eğlencelerle geçirilen güzel bir gün olarak anlatılır bu gezi. Bunun peşisıra, metresinin gönlü olsun diye, kalabalık bir Cuma günü Felâtun'un avuç dolusu para harcayarak, iki çalgı takımının eşliğinde, gürültü patırtı içinde yaptığı Kâğıthane gezisi yer alır. Roman biterken bu iki adamın vardıkları yeri de karşılaştırır Ahmet Mithat Efendi. Rakım yavaş yavaş durumunu düzelten, başarıya ulaşan mutlu bir aile adamı olurken, «gençlikte yaşamaya bakmak» ilkesini benimsemiş hovarda Felâtun, sonunda beş parasız kalır ve güç belâ bir mutasarrıflık bularak İstanbul'dan ayrılır.

Gerçi Ahmet Mithat, Felâtun'un yetiştiği çevreden ve aldığı terbiyeden başlayarak alaf-

rangalık merakı ile alay eder, Felâtun'u zaman zaman gülünç durumlara düşürür. Züppelik gereği giydiği dar pantolonu dans ederken cart diye yırtılır; İngiliz ailesinin ahçı kadınına sataşırken üstüne mayonez dökülür; ahçı kadına sarılıyorum diye evin hanımına sarılır. Böyle kaba mizah yolu ile yapılan bir alay vardır eserde tabiî. Bununla birlikte asıl amaç israfın ve hesapsızlığın neden olacağı felâkete işaret ederek ibret dersi vermektir.

Dikkat edilirse, roman boyunca Ahmet Mithat'ın para konusu üzerinde titizlikle durduğu ve bilgi verdiği görülür. Râkım'ın yirmi yaşlarındayken maaşı 150 kuruş. Kitap çevirerek 20 lira kazanır; bunun yarısı, 250 kuruştan dört aylık ev masrafına ihtiyat olarak; öbür yarısı da evin tamirine ayrılır. Derken Rakım matbaacılardan haftada 2 lira kazanmaya başlar. Arzuhalcilik ve çevirmenlikle birkaç yıl içinde ayda 20-30 lirayı bulur kazancı. Sonradan evlendiği Canan'ı cariye olarak 100 altına alır, 80'i peşin, 20'si bir ay sonra ödenmek koşuluyla. Aynı gün bazı işlerine baktığı bir Ermeni'den 30 lira alır. Yine aynı gün İngiliz kızlarına haftada iki gün Türkçe dersi verme teklifi alır ki bu da haftada 2 İngiliz lirası demektir. Canan'a piyano dersi verecek olan Jozefino bedava ders verir; sonra Râkım'ın metresi olur, o da bedava. Piyano 700 franga alınır, 400'ü peşin, gerisi bir ay sonra ödenmek üzere. Ziklas kızını Râkım'a vermek isterken, kızın Râkım'a getireceği paranın 300.000 İngiliz lirası olacağı belirtilir, ama reddeder Râkım. Canan'a müşteri çıkar, 1500 altın verecektir; ama Râkım Canan'ı satmaz.

Râkım'ın çalışkanlığı ve hesaplılığı sayesinde büyüyen servetine karşılık Felâtun'un mâli durumu da rakamlarla açıklanır. Babasının iradı ayda 20.000 kuruş. Felâtun konduğu mirası Beyoğlu'nda yerken metresi Polini ona 16.000 liraya malolur ve kendi hesabına Fransa'ya 50.000 frank poliçe gönderir. Felâtun bütün parasını yedikten başka 150.000 kuruş borca girer.

Ahmet Mithat, bir şirketin bilançosunu saptarcasına kahramanlarının kazancını ve masraflarını açıklıyor. Romanda Râkım da ahbabı Felâtun'un alafrangalığı ile ilgilenmez, onun en çok tutulduğu şey Felâtun'un hesapsızca para harcamasıdır. Aralarında geçen konuşmalar da daha çok para konusu çevresinde döner. Felâtun'un metresine ne kadar para harcadığını gördüğü zaman: «sizin için bile israfın bu derecesini hayırlı görmüyorum» diyerek Felâtun'u uyarmak ister, ama Felâtun harcadığından fazla kazandığını söyleyince itirazı kalmaz: «Bak öyleyse söyleyecek şey bulamam. Bu yaşayış kazançla ise âlâdır kardeşim. Bir adam kazandığı kadar yaşayabilir»[1] Ne var ki Felâtun'un kazanç dediği, kumarda şansı yaver gittiği için eline o ay geçen bir miktar paradır. Râkım bunu öğrenince büsbütün üzülür ve: «sen benim için korkma» diyen Felâtun'a, «Ben sizin için korkmam. Çünkü kumarda sizi esir almazlar. Ayda onbeş yirmi bin kuruşluk irad için korkarım» cevabını verir (s. 106). Sonunda tabii Râkım haklı çıkar ve Felâtun Anadolu'ya mutasarrıf olarak giderken aklı başına geldiğinden, orda maaşı ile geçinip artırdığı ile de borcunu ödeyeceğini vaadederek gider.

Öyle anlaşılıyor ki alafrangalıkla para sorunu arasında sıkı bir bağ var yazarımıza göre. Servetini kadın, içki ve kumar âlemlerinde tüketen zengin adam tipi, Türk edebiyatı anlatı türü için yeni bir şey değildir, fakat Ahmet Mithat eski genelevler ve batakhaneler yerine şimdi alafrangalığa düşkünlüğü ve Beyoğlu hayatını getiriyor, çünkü onu ilgilendiren alafrangalığın yol açtığı yeni bir tüketim tarzıdır. Ahmet Mithat'ın zamanında Beyoğlu çevresi pastahaneleri, otelleri, mağazaları, eğlence yerleri, yabancı ve levanten aktrisleri, şantözleri ile Avrupa tarzında yaşanan bir yer olmuştu. Bu Beyoğlu hayatına katılmak suretiyle alafrangalaşmak isteyen Felâtun gibi züppeler de kendilerini sefahata kaptırıyor, servetlerini saçıyorlardı. Başka bir eserinde şunları söyler bu konuda:

> Beyoğlu'nda mirasyedilerin servet ve sâmânını mahveden eğlencelerin ne kadar tenezzül olunamayacak şeyler olduklarını muvâzene etmek isterseniz düşününüz ki oralarda başı şapkalı Beyoğlu ahalisi nadir ve belki ender olarak bulunurlar. Onların tenezzül etmedikleri eğlencelere dünyasını ve kendi vekar ve haysiyetini bilir bir Osmanlı tenezzül etmeli midir? Etmemelidir ama vâ-esefâ ki bu mahaller yine münhasıran gibi bir sûretle Osmanlıların ceplerindeki parayı çekmek için tertip olunmuşlardır.[2]

Alafrangalık merakında yazarı en çok kızdıran şeyin israf olduğu şurdan da belli ki, Hüseyin Rahmi'nin **Şık** romanına, okura ders vermek amacıyla eklediği cümlelerde sözü yine buna getirir ve «birçok şıkların babadan kalma serveti mahvetmeleri gerçek olaylardan değil midir?» diye sorar.[3] Oysa **Şık**'da mirasyedi kimse yoktur bile. Diyeceğim Ahmet Mithat için züppelik belki bir para harcama tarzı idi ki bu tarz para harcayış Türk-Osmanlı geleneklerine de ters düşüyordu. Şerif Mardin'in de işaret ettiği gibi Osmanlı soyluları arasında gösterişçi tüketim yok değildi, ama bu büyük çapta «yanında çalıştırdıkları insanlara, izleyicilerine, kullarına, malyetlerine, silâhlı muhafızlarına karşı açık elli olmak» şeklinde belirirdi. Politik «mevkilerdeki kişiler, bir yeniden-üleşim şeklini amaçlayan ve daha önceden belirlenmiş sonuçlara ulaşmak için bu tarz bir tüketimin içine girmek zorundadırlar ('ağalık vermekle olur') ... Bu normların dışına çıkmakla, Tanzimat müsrifleri toplumlarının hem geleneksel üst hem de alt tabakalarına yabancılaştılar.»[4]

Felâtun'da da Ahmet Mithat'ın gözüne batan bu alafranga tüketim biçimidir. Gerçi onun Batılılaşmayı yüzeysel bir taklitçilik şeklinde almasıyla alay eder ama bu yönü romanda ikinci planda kalır. Ahmet Mithat kendisi de Batı'nın, özellikle maddî alandaki başarısına hayrandı ve Batı'ya dönük bir yanı vardı. Ancak Osmanlı - İslâm uygarlığının manevî değerlerine bağlıydı. Romandaki örnek Râkım da münasip mikdar Batılılaşmış bir adamdır. Batılı bir aydın kadar kültürlü olmasının yanısıra özel hayatında da Batı'dan gelme öğeler buluruz. Gerçi evi ve hayatı alaturkadır, ama Batı eşyası da girmiştir evine. «Salonun içine yarım takım kanape ve bir ayna ve bir konsol koyunuz. Aynanın iki tarafına iki güzel resim dahi asınız. İşte Râkım'ın salonunu teşkil etmiş olursunuz» (s. 45). Sonra bir de piyano eklenir bunlara, çünkü cariyesi piyano dersleri alır, Fransızca öğrenir. Gerçekten Râkım polka oynar ve Felâtun ile konuşurken «Adivö monşer» gibi lâflar eder. Daha ilginci Râkım'ın dostlarının hep Hıristiyan olmaları. İş hayatına atılırken Ermeni ve Rumlarla çalışır; daha sonra bir İngiliz ailesinin dostu olur; metresi Fransızdır. Kitapta Râkım'ın Felâtun'dan başka bir Türk ahbabına rastlamayız. Bundan ötürü Râkım ile Felâtun arasında Batılılaşma bakımından fark az çok bir derece farklıyken, paranın değerlendirilmesi konusunda tam bir karşıtlık içindedirler.

Öbür eserlerinden biliyoruz ki Ahmet Mithat'ın ekonomik görüşü şahsi teşebbüstü ve Türklerin ticaret yapmaları, çok çalışmaları gerektiğine inanıyordu. Fakat tüketim ekonomisine kapılmanın Türkiye'deki servetin dışarıya gitmesi demek olduğuna her nedense değinmez. Onun gözünde Felâtun'un zararı başkalarına değil kendine. Alafrangalığı yüzünden mahvolan Felâtun ile 1920'lerdeki züppe tipinin ekonomik davranış açısından çok farklı olduklarını ileride göreceğiz.

***

Recaizade Ekrem'in **Araba Sevdası**'nda yarattığı Bihruz tipi alafrangalığı, mirasyediliği, akılsız, cahil gösterişçi, müsrif ve gülünç yanları ile Felâtun'a çok benzer. Fakat Çamlıca'daki parkta, şık bir landoda gördüğü sarışın Perîveş Hanıma tutulduktan sonra değişir; artık tek düşüncesi, bilmeden incittiğine inandığı kıza kendini bağışlatmak için yazdığı ikinci mektubu ona verebilmektir. Her gün sabahtan akşama kadar her tarafta onu arar. «Bu çeşit etkilerle tabiatı da değişmişti. O eski hoppa, vurdum duymaz, bencil Bihruz Bey, iki ayın içinde büsbütün başkalaşmış; daima susan, daima düşünen, olur olmaz şeylere hemen sinirlenivéren, titiz, mahzun ve halinden daima şikâyetçi bir Bihruz Bey olup çıkmıştı.»[5] Arkadaşı yalancı Keşfi'nin Perîveş'in tifodan öldüğü hakkındaki yalan haberinden sonra büsbütün yıkılır Bihruz. Bu yalanı biraz değiştirerek kızın kendisi yüzünden veremden öldüğü şekline sokar ve böylelikle üzüntüsünü daha da artırır. Mesire yerlerinde gösteriş yapmaktan hoşlanan Bihruz şimdi «tenha yerlerde tek başına gezip dolaşmaktan zevk almağa başlamış ve araba sevdasını artık gönlünden çıkarmıştı» (175 - 176). Tek amacı sevgilisinin mezarını bulmak, orada ağlamak, ağlamak ve kendini bağışlatmaktır. Bihruz'un aşkı Felâtun'unki gibi Beyoğlu çapkınlığı değil. Recaizade Ekrem'in anlatışıyla, onunki «kuruntudan, heyecandan, ıstıraptan hoşlanan; o tenhalıkları, hüzünleri seven; o karan-

lıklara matemlere bürünmekten zevk alan; o derin düşüncelere, gizli gizli ahlara, sine sine ağlamalara meftûn olan **majeste** aşk hazretleridir.» Yazar yalnız Bihruz'un züppeliği ile alay etmiyor. Onun özendiği bir aşk çeşidi ile alay ediyor daha çok. Fakat bu, Batı'ya özenmekten büsbütün ayrı bir şey değildir. Çünkü bu aşkın kaynağı da romantik Fransız edebiyatıdır ve Bihruz işte bu Fransız romanlarının kahramanlarına hayran, onlara özenmektedir.

Bihruz, Periveş Hanıma raslamadan dört ay önce, özel Fransızca öğretmeniyle **Paul et Virginie**'yi, daha üç dört hafta önce de **La Dame aux Camelias**'yı okumuş, Margueritte'in Armand için beslediği aşkın içtenliği ve sonunda veremden ölüşü onu çok duygulandırmıştı. Birkaç gün önce de Alphonse Karr'ın **Sous les tilleuls**'ünü okumuşlardı. Bihruz Periveş Hanıma raslayınca parktaki konuşmalarını hemen kafasında bir aşk romanının başlangıcı yapar: «Bu güzel ve şairane romanın kahramanı bizzat kendisi olduğunu» düşünür; kendi macerası, okuduğu romanlarla birleşir kafasında. Periveş Hanımın öldüğünü işitince kendisi de artık o tür romanlarda ölen kızın acı çeken sevgilisi olur. Periveş Hanım tifodan mı ölmüş? «Ne münasebet!... Verem olmalı... Öyle nazik vücutlar hep veremden giderler» (s. 169). Hele o sıra okuduğu, Lamartine'in **Graziella**'sını kendi durumuna o denli yakın bulur ki kitap koltuğunda her gün tenha kırlara çıkar, matem ve gözyaşları içinde geçirir gününü. **Graziella**'nın sonundaki, on altı yaşında, aşk yüzünden ölen kıza yazılmış şiir, mezarının anlatılışı çıkmaz Bihruz'un aklından. Daha sonra **Manon Lescaut**'yu büyük bir heyecanla okumaya başlar; «kendi gönül hikâyesine pey uygun bulduğu bu romanı okumaya devam ettikçe yüreği kabarıyor, gözleri yaşarıyor, ruhu yine o eski hayal âleminin ufuklarına doğru süzülüp gidiyordu» (s. 247). Bu romanlardaki genç kızların mezarları Periveş'in serviler altında yatan ıssız mezarı oluverir ve Bihruz gidip o mezarın başında Lamartine'in şiirini okumak isteğiyle çırpınır.

Araba Sevdası, Felâtun ile Râkım Efendi gibi biri züppe, biri örnek, iki kişinin karşılaştırılmasına dayanmaz. Bihruz kendi yarattığı hüzünlü bir aşka özendiği için bu romandaki karşıtlık hayal dünyası ile gerçeklik arasındadır. Don Kişot nasıl kendi yarattığı bir hayal dünyasında yaşamışsa Bihruz da kendi icad ettiği bir hayal dünyasında yaşar. Don Kişot, köylü kızı Dulcinea'yı nasıl dünyanın en soylu, en erdemli, en güzel kızı yapmışsa, Bihruz da pişkin, yosma Periveş'in saf bir melek olduğuna inandırır kendini. Periveş, Bihruz'un mektubunu okuyup da, orda geçen «siyehçerde» kelimesinden incinip, Bihruz'un aşkı yüzünden veremden ölmek şöyle dursun, onun varlığını unutmuştur bile. Mektup ise hiç okunmadan arabanın penceresinden atılmıştır. Diyeceğim, Don Kişot nasıl okuduğu romanların etkisinde kalarak ordaki hayatı taklit etmeye kalkışmışsa, Bihruz da okuduğu romanların etkisi altında derin ve ıstıraplı bir aşkı taklid ederek bunun tadını çıkarmaktadır. Romanın sonunda, Şehzadebaşında Periveş'i görüp de ölmediğini anlayınca sevinemez, kurduğu hayal dünyası yıkılır ve anlamsız bir boşlukta bulur kendini zavallı.

Recaizade Ekrem bir yandan alafranga züppe tipiyle alay ederken bir yandan da belli bir tür aşk edebiyatının parodisini yapmış, bir taşla iki kuş vurmuş oluyor. Bundan başka, amacı Bihruz'un iç dünyası, düşünceleri, duygularıyla alay etmek olduğu için karakter çizmede kullandığı teknik de kendinden önceki Türk yazarlarınkinden farklı ve yenidir. Hattâ yer yer Avrupa edebiyatı için bile yenidir diyebilirim.

Romanın kişilerinden birinin düşüncelerini, kaygularını, sevinçlerini, inançlarını, kısacası kişiliğini belirtmek için başvurulan iç monolog, Tanzimat romanında çok az kullanılır. **İntibah**'da yalnız bir tek cümle iç monolog olarak verilir. **Cezmi**'de dört beş kere raslarız. **Felâtun ile Râkım Efendi**'nin birkaç yerinde Râkım kendi kendine konuşur, Felâtun ise bir kere. Bu örneklere bakacak olursak bunların sessiz birer konuşma olduğunu görürüz. Yazar, romanın kişisi için «kendi kendine (şöyle şöyle) söylendi» der ve böylece okur, kişinin kafasından geçenleri doğrudan doğruya gözlemlemiş olur. Bu gibi parçalarda fikir silsilesi normal bir konuşmada olduğu gibidir. Fakat düşünce akımının böyle düzgün bir konuşma ya benzemediğini farkeden bazı Batılı yazarlar, bilindiği gibi, bu yöntemi psikolojik bakım-

dan gerçekçi bulmadıkları için, iç monolog tekniğini, bilinç akımı tekniği yolunda geliştirmişlerdir.

Araba Sevdası'nda iç monolog büyük yer tutar, böylece Bihruz'un kafasının işleyişi, muhakeme tarzı, iç dünyası doğrudan doğruya okurun önüne serilir. Fakat Recaizade Ekrem iç monolog yöntemini kullanmakla kalmaz; asıl şaşırtıcı olan sık sık bilinç akımını kullanmasıdır. İlginç bulduğum bir parçayı vereyim. Bihruz sevgilisinin mezarının yerini Keşfi Bey'den öğrenmek umudu ile onun oturduğu köşke gider. Fakat bir gece önce arabası ve arabacısı Andon ortadan kaybolduğundan kira arabası ile gitmek zorunda kalır. Arnavut uşak Bihruz'u çok kaba bir şekilde karşılar ve Keşfi Beyin evde olmadığını söyler. Bihruz döner, arabaya biner. Arabada kafasından geçenlerin son kısmını veriyorum:

> İki paralık herif beni âdeta kovdu. . Öyle ya kapıyı çat diye suratıma kapayıverdi... Artık buna karşı susulmaz... Bir tarziye olsun almalıyım... Lâkin kimden tarziye istemeli?... Mutlak birini çiğnedi; bu herifi hapse tıktılar... Ne kadar münasebetsizlik!... On altı yaş ölmek için pek erkendir... Ah! **Malörö kö |ö süi!**... (Ne kadar talihsizim!) Artık vapura gidemem... Yazık!... Hay terbiyesiz dağ ayısı! Bu **ensült** (hakaret) doğrusu yutulmaz ve unutulmaz... Arabacı! Sür be herif! Şu Andon'un ettiği haltı da görüyor musun?... **Malör sür malör** (Talihsizlik üstüne talihsizlik)... Araba ne oldu acaba?... Hayvanlar nerde kaldı?... Vul! El ave sez an, se byen ta pur murir! (Evet on altı yaşındaydı, ölmek için çok erkendir!) Ah! Povr fiy (Zavallı kızcağız!). (ss. 198 - 199).

Görüldüğü gibi burada cümleler yine düzgün, ama fikirler mantıkî bir sıra izlemez, daha çok çağrışım ilkesine dayanarak birbirini kovalar. Bihruz, dağ ayısı dediği uşaktan tarziye almayı kurarken «mutlak birini çiğnedi» düşüncesinin gramer bakımından yine uşağa ait olması gerekir. Oysa Bihruz'un aklı birdenbiren kendi arabacısına atlamıştır. Arkasından Lamartine'in şiirindeki dize geçer kafasından; derken Keşfi Bey'in gideceği vapura yetişememek korkusu; yine uşak; sonra şair Vasıf'ı hatırlar; derken içinden arabacıya seslenir; ve düşüncesi kendi arabacısına kayar; sonra yine Lamartine'in aklında yer etmiş dizesi girer araya.

Araba Sevdası'nın yazılış tarihi 1886; oysa bilinç akımı tekniğinin Batı'da ilk defa Edouard Dujardin'in 1887'de basılmış olan **Les lauries sont coupés** adlı romanı ile başladığı kabul edilir. Bu durumda, Recaizade'nin kullandığı tekniği kendi buluşu olarak kabul etmemiz gerekir. Kaldı ki Dujardin'in yaptığı iş Batı'da bile uzun süre farkedilmemişti. Ne var ki Recaizade'nin tekniği de bizde farkedilmedi ve Türk romanına hiçbir etkisi olmadı. O kadar ki, **Araba Sevdası**'nı 1963 sadeleştiren Fazıl Yenisey bile yazarın iç monolog tekniğini, yani, aradan çekilerek, okuru, Bihruz'un kafasından geçenlerle karşı karşıya bırakmak istediğini anlamamış, bu gibi parçaların bir kısmının başına «yine kendi kendine söylenmeğe başladı» gibilerden eklemeler yaparak yazarı araya sokmak gereğini duymuş (bk ss. 27, 72, 78, 89, 93, 211).

Recaizade'nin betimlemelerdeki gerçekçiliği dikkati çekmiştir, fakat iç monolog ile sağladığı psikolojik gerçekçiliği gözden kaçmış. Oysa Recaizade bize Bihruz'un iç dünyasını açmak suretiyle karakterini çok daha iyi belirtir. Romanın çerçevesi ve boyutları çok kısıtlı olduğu halde, diyebiliriz ki, Bihruz, birçok yönleriyle içini dışını en iyi tanıdığımız züppe tipidir.

Bihruz'un aşk masalarını bir yana bırakırsak, müsriflik yönünden Felâtun'a benzer. Babadan kalma emlâki satıp satıp yer, çünkü o da tüketim ekonomisine kapılmış yuvarlanıp gitmektedir yokuş aşağı.

*
**

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın **Şıpsevdi** (1908) romanı Ahmet Mithat ve Recaizade Ekrem ile Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu arasında bir köprü sayılabilir, çünkü bu eserdeki Meftun Bey eski züppe tipinin bir devamı olduğu kadar 1920'lerdekilerin de ilk örneğidir ve bu iki yönüyle tutarsız bir karakterdir de. Romanın başında çizilen Meftun portresine bakarsak Felâtun ve Bihruz çizgisinde bir züppe olduğunu görürüz. Gerçi Meftun eğitim için Fransa'ya gitmiş, ama bir şey öğreneme-

miş, serserilik etmiş ve Türkiye'ye alafranga bir züppe olarak dönmüştür. Yazar Meftun'u anlatırken, edebiyat çevrelerinde yaşayan, yazarlık iddiasında olan bir cahil portresi çizer. Evinde Türk yemekleri pişirtmeyen; bütün ev halkına, ihtiyar büyükannesine bile alafranga kurallara göre yemek yemesini öğretmeye kalkışan gülünç ve aptal bir adamdır Meftun. Ne var ki, romanda az sonra bu Meftun başka bir Meftun'a bırakır yerini. Romanın olayları içinde izlediğimiz bu Meftun'un ne edebiyatla ilgisi var, ne de yazarlıkla. Bu, çıkarı için türlü kurnazlıklar düşünen ve alafrangalığı içinde Makyavelci stratejiler kuran, kapitalist sömürü sistemini kavramış, Schopenhauer'in felsefesini benimsemiş bir adamdır.

Paraya sahip olmak için, kızkardeşini, yobaz fakat zengin ve cimri, hinoğluhin, ihtiyar komşusu Kasım Efendi'nin oğlu ile evlendirmek, kendi de kızını almak ister. Bu işleri becerir de, ama aksi gibi Kasım Efendi bir türlü ölmek bilmez ve Meftun büyüyen ailesiyle büsbütün sıkıntıya düşünce, enistesi Mahir'i kandırarak Kasım Efendi'nin evdeki kasasından para ve senetler çaldırır.

İşte bu Meftun iki bakımdan Felâtun ve Bihruz'dan ayrılır: a) ahlâk açısından; b) ekonomik düzen karşısındaki tutumu ile. Felâtun ve Bihruz yerleşmiş ahlâk kurallarından ayrılan kişiler değilken, Meftun modern zihniyeti benimseyerek aşk, namus, hırsızlık gibi konularda yeni fikirler besler. Kızkardeşinin namusunu kirletmesi kendi planlarına uyaun düştüğünden işine gelir. Daha sonra, çevirdiği dolaplara âlet edebilmek için enistesinin başka bir kadın tarafından bastan çıkarılmasını sağlar ve sonunda âşık olup intihar eden Mahir'in bu hareketini aptallığına verir. Meftun'a göre insan sevdiği kadının başkasıyla ilişkisi olduğunu duyarsa boşvermeli. «Varsın birkaç öpücük de başkasına versin. Ne olur, yanakları asınmaz ya? Elbette gönlü olur bir gün de sana verir.»[8] Uygarlık kadın erkek ilişkilerinde serbestlik demektir. «Öyle ya, herşeyde yenilesme ve yükselme gerek. Her şeyimizi medeniyetin ve zamanın icaplarına uydurmaya uğraşalım da aşk ve münasebet konusunda hâlâ analarımızdan gördüğümüz gibi mi kalalım?» (s. 216). Meftun sonra göreceğimiz züppeler gibi Batılılaşayım derken ahlâkça yozlaşmıştır.

Fakat onu Felâtun ve Bihruz çizgisinin dışına çıkaran daha çok ekonomik düzen karşısındaki tutumudur, çünkü sömürü düzenini kavramıştır Meftun. Enistesi Mahir'i babasının kasasından para ve senet çalmaya kışkırtırken şöyle konuşur:

> Sermaye ve akıl sahibi olmayı bir hak sayarak yüzlerce kişiyi çalıştırıp onların emeklerinin gelirini bir veya birkaç adam kendi kasalarına indirmeleri gibi adaletsiz bir usul sürüp gittikçe bu dünya düzelmez... İnsanlığı soyan hırsızın büyüğü işte o milyonerdir... Onlar seni, beni çalıştırıyorlar. Bize hiç kabilinden bir ücret vererek çalışmalarımızın gelirini ellimizden alıyorlar. (ss. 315 - 316).

Ne var ki, Meftun bu sömürü düzeninde ezilenden yana çıkmayı filân düşünmez, «altta kalanın canı çıksın» kaidesine uyarak o da zengin olmanın yollarını arar.

Giyim kuşama verdiği önemin yalnızca caka satmak için olduğunu sanmamalı; alafrangalığı, ticaret çevrelerinde iş yapabilmek için gerekli sayar. Türklerin yapabileceği işleri «neden Frenklerin ellerine bırakalım da faydalansınlar» (252) diyerek kayınpederinden sermaye koparmak umudu ile dil dökerken şunları söyler:

> Niçin olursa olsun şimdi bir insan herhangi bir sosyeteye ve büroya gitse redingotunun hangi makastan çıktığına, yakalığın biçimine, boyunbağının şekline, çeşidine bakıyorlar. İşte bu birkaç şey iç yüzümüzü anlamakta ölçü sayılıyor... Geçinmek için bu dünyanın gidişine uymaktan başka çare yok. (ss. 250-251)

Şıpsevdi'de ilk kez alafrangalık, para tüketiminin nedeni değil para kazanmanın bir koşulu halini alıyor. Züppelerin ticaret burjuvazisiyle az çok özdeşleştirilmesi yolunda ilk adımdır bu. Meftun, kişiliğinin bu yönleri ile eski züppelerden ayrılık ve 1920'lerdeki romanların züppelerine yolu açmış olur.

Başka bir yazımda da söylediğim gibi Peyami Safa ilk romanlarını kaleme aldığı yıl-

larda, İstanbul'daki çevresinde bir yanda, köklerinden kopmuş, ahlâkça çürümüş, para ve zevk için yaşayan alafranga bir zümre; bir yanda da İslâmî geleneklerle yoğrulmuş, millî ve manevî değerlere bağlı, yurtsever, dürüst bir zümrenin varolduğunu görüyor ve bunların karşıtlığını Batı - Doğu çatışması çerçevesinde ele alıyordu. Bu iki zümreden birincisinin kokuşmuşluğunu, ikincisinin de sağlıklılığını göstermeye çalışırken, pek değişmeyen bir roman şeması belirir ilk eserlerinde. Bu toplumsal sorun dört kişinin rol aldığı bir aşk hikâyesi üzerine oturtulur. Bu kişilerden birisi alafranga zümreyi temsil eden, zeki, fakat karaktersiz ve bencil bir adamdır. İkincisi aşkta onun rakibi, Doğu'yu ve millî değerleri temsil eden, ciddî, sağlam karakterli, okumuş, yurtsever bir gençtir. Üçüncüsü bu iki adam arasında tereddüt geçiren ve sonunda doğru karar veren genç kızdır. Dördüncü kişi yazarı temsil eden, anlayışlı, bilgili, akıllı, tecrübeli bir adamdır ve dürüst delikanlının dostu ve yardımcısı rolündedir. Bu dörtlü kuruluşun en iyi örnekleri şunlardır: **Sözde Kızlar**'da Behiç - Fahri - Müberra - Nadir; **Mahşer**'de Alâaddin Bey - Nihad - Muazzez - Kerim Bey; **Şimşek**'de Müfid - Sacid - Pervin - Ali; **Fatih - Harbiye**'de Şinasi - Macit -Neriman - Ferit; **Biz İnsanlar**'da Orhan - Rüştü - Bedia - Necati.

Kurtuluş Savaşı yıllarında geçen **Sözde Kızlar**'da (gazetede tefrikası 1922) Şişli'nin alafranga çevresine örnek olarak sunulan roman kişileri, sefaret müsteşarı merhum Nafi Bey'in ailesi ve dostlarıdır. Zamanlarını çay davetlerinde, «aniverserler»de, «partidöplezirler»de geçiren bu insanlar kutsal bir şey tanımazlar, Anadolu'daki savaşa karşı ilgisiz, yalnızca eğlenmek ve sevişmek için yaşarlar. Bu ailenin oğlu, alafranga züppenin en korkunç örneği Behiç; İstanbul'da Cerrahpaşa diye bir yer olduğunu bilmeyen, ama Viyana'nın bütün sokaklarını tanıyan Behiç, Felâtun ve Bihruz'a hiç benzemez. Yazar onu Mebrure'nin gözüyle şöyle anlatır bize:

> Gazetelerde karikatürü yapılan asrî genç bu muydu? Hayır, gerçi kıyafeti o kıyafet tuvaleti o tuvaletti, gerçi söz söyleyişi, yürüyüşü, bakışı, bütün halleri o hallerdi, fakat züppe ismi verilen gülünç Türk genci bu değildi; çünkü Behiç, ne yaptığını bilmeyen, budala, tecrübesiz bir insan olmak şöyle dursun, etrafında herkesin zaaflarını çok iyi anlamış, herkesi gülünç ve mânâsız görebilmiş, kendi arzularına göre yaşamanın sırrını keşfetmiş bir mahlûktu. Kendi aklına göre yaşamasını, iyi yaşamasını biliyor, harikûlâde zeki. Bu genç adam, bir karikatür, gülünç bir insan değil, belki şaşkın ve tehlikeli zekâsı ile korkunç ve zararlı bir mahlûktu.[7]

Anlatılan bu genç Tanzimat züppelerinden ne kadar farklı. O da halkına yabancılaşmış bir züppedir ama Tanzimat züppeleri gibi gülünç, beceriksiz bir taklitçi olmak şöyle dursun zeki ve sevimli, fakat bencil ve ahlâksız karakteriyle, gayri meşru çocuğunu boğup gömecek kadar acımasız, tehlikeli bir adamdı.

Peyami Safa da Ahmet Mithat gibi alafranga züppenin karşısına olumlu bir tip koyar: Fahri. Behiç, Felâtun'a ne kadar benzerse, Fahri de Râkım'a o kadar benzer. Râkım'ın hesaplılığı ve ölçülülüğü yerine Fahri'de duygusallık hâkimdir. Para işlerinden habersiz, utangaç, yurtsever, temiz ve fakir bir Türk gencidir. Fahri'nin bir özelliği de İslâmî değerlere bağlılığıdır. Örneğin Müberra ile şöyle bir konuşma geçer aralarında:

> ...genç kız devam etti:
> — Hiç unutmam, on altı yaşındaydım, bir gece mahallede yangın çıktı. Bu müezzin korkmıyayım diye beni evine götürdü, yangının alevlerine bakarak çubuğunu yaktı; ben ağlıyacak gibiydim: «Acaba yangın bizim evi de yakar mı?» diyordum. Adamcağız, en şefkatli bakışıyla bana dedi ki: «A kızım, a yavrum, yangınlar yalnız tahtaları yakar. Biz tahta mıyız ya? Biz insanız, maneviyatımız var, yangından ne pervamız olacak ki?... İki rekât namazımızı nerede olsa kılarız, secdei rahmana kapanırız». Bana bu sözler ne büyük bir ideal verdi. Tasavvur edemezsiniz. Fahri de Anadolu'da rastladığı öz müminlerden, maneviyatı sağlam adamlardan hasretle ve uzun uzun bahsetti. Mebrure ile bir saat kadar hep taşradan, yerlilere mahsus ince ve gü-

zel âdetlerden konuştular. İkisi de bu bahsin hülya verici tadı içinde, müşterek düşüncelerini, müşterek hasretlerini hatırladılar. (132 - 133).

Romanın kadın kahramanı Mebrure, İzmir'ın işgali sırasında kaybolmuş babasını aramak üzere İstanbul'a gelmiş ve akrabası Nafi beylerin evine sığınmıştır. Yazar iki erkek çıkarır Mebrure'nin önüne. Mebrure, Behiç'in kendisine hazırladığı tuzaklar karşısında tehlikeli anlar geçirirse de gerçeği zamanında görür ve bir ara Behiç ile evlenmeye karar verecekken Fahri'yi seçerek kurtulur. Ama Belma gibi kurtulamayanlar da var. Alafranga hayatın veya Avrupa'nın gözlerini kamaştırıp mahvettiği kızlardandır Belma. Bu tip, sanırım, ilk defa Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Kiralık Konak**'ındaki Seniha ile girer Türk Romanına. Belma alaturka mahallesindeki evini, yoksul hayatını tatsız ve cansız bularak Beyoğlu ve Şişli çevresinin rahat, eğlenceli, danslı balolu hayatının çekiciliğine kapılan ve sonunda uçuruma yuvarlanan kızlardandır. Tanzimat Romanında alafrangalığa düşkünlük yalnızca erkeklerde görülen şimdi bu sorun kızlar için de sözkonusudur. Gerçi H. R. Gürpınar'ın bazı romanlarında da, içinde yaşadıkları geleneklere, âdetlere ve ailelerine isyan eden genç kızlar görürüz; görürüz ama bu kızlar alafranga çevrenin çekimine kapıldıkları için başkaldırmazlar; aşka dayanan evliliğe inandıkları için eski kafalı ana babalarına karşı çıkarak, bir bakıma kadın haklarını savunma savaşı verirler.

Sözde Kızlar'da Peyami Safa Batılılaşma sorununa ahlâk açısından bakmaktadır. Ne Felâtun'a ne Bihruz'a kelimenin gerçek anlamı ile ahlâksız diyebiliriz. Oysa bu romanda, geleneksel değerlerden kopmuş, köksüz birtakım insanların en belirgin özelliği iğrenç denecek bir ahlâk düşüklüğüdür.

Mahşer'de yine alafranga zümre ile bozulmamış halk sınıfı karşılaştırılır. Yine iki yandan birer erkek arasında kalan bir kız (Muazzez) vardır ve sonunda parasız Nihad'ı seçer. Ne var ki, olayların Birinci Dünya Savaşı sırasında geçtiği bu romanda yozlaşmış zümrenin başka bir yönüne parmak basılır. Bunlar hem ahlâkça çürümüşlerdir, hem de milleti sülük gibi emip sömüren vurgunculardır. İş adamı ve tüccar Mahir Bey ile Milletvekili Alâaddin Bey (Muazzez'in peşinde olan kötü adam) «elele vermişler levazımın ambarını iki büyük fare gibi» yutmakta, yolsuzluklarla büyük paralar vurmaktadırlar. Tüccarla bürokratın işbirliğine dayanan bu işlerde Almanların da yer aldığı olur. Mahir Bey işlerini yürütmek için güzel karısını ona buna peşkeş çekmekte sakınca görmez, çünkü «iş ve para adamıdır» o. Tek değildir elbet, «yaz mevsimini Büyükadada, kışı Beyoğlunda ve gecelerini (Sirkal Doryan) da geçiren bu vurguncu sınıf» için Nihad'a şunları söyletir yazar:

> Vatanları yok, vicdanları yok, Allah'a da, güzelliğe de fazilete de inanmıyorlar... Çanakkale'de gözlerimin önünde kafaları futbol topu gibi koparak havaya fırlayan Türk gençleri bunlar için mi can verdiler? Tevekkeli değil, ordu, ahali açlıktan, hastalıktan kırılıyor. İki milyon kilometre murabba arazinin mahsullerini İstanbul'da üç beş yüz kişi yiyor... Biz mebus Alâaddin Bey için mi harp ettik. (ss. 97 - 98)

Mahir Beyler, Felâtun ve Bihruz gibi servetlerini alafrangalık uğrunda batırmazlar, tersine alafranga zihniyet, yaşayış ve namus anlayışı sayesinde servet yapar veya yapmak isterler. Başka bir deyişle alafranga tip 1920'lerdeki romanlarda çıkarcı ve sömürücü burjuva sınıfıyla özdeşleşiyor. Bu gelişim, şüphesiz, Türkiye'de sosyo-ekonomik koşulların değişmesiyle ilgilidir. Tanzimat dönemindeki züppe, ekonomik rolü açısından sonrakilere hiç benzemez, çünkü o dönemdeki toplumsal yapı 1918 - 1923 döneminden farklıdır. Bilindiği gibi, İngilizlerle yapılan 1838 ticaret anlaşması, Türkiye'de bir ticaret burjuvazinin gelişmesi imkânlarını ortadan kaldırmıştı. Batı mamulleri ile rekabet edemeyecek durumda olan bir çok sanayi kolları çökerken ticaret alanında da sonuç Türkler aleyhinedir. Yabancı sermaye içerde kendi uyruklularını ve azınlıkları koruduğu için, gelişen Müslüman burjuvazisi değil, Hıristiyan burjuvazisi olmuştur. Yabancı sermayenin sömürüsünden çıkar sağlayan bir sınıf da, bürokrasinin üst katlarıydı. Saray çevresinden önemli mevkilere geçenler yabancı şirketlerle yapılan anlaşmalardan, iha-

lelerden, verilen imtiyazlardan komisyon veya rüşvet olarak bu sömürüden paylarını alıyorlardı. Gerçi yabancı sermayenin işbirlikçisi durumuna giren bu saray çevresinin konaklarında bir Batılılaşma vardı ama, bu, Ahmet Mithat ve Recaizade Ekrem gibi yazarları irkiltecek bir alafrangalık değildi. Öte yandan bu çevrenin aldığı komisyon veya rüşvetler yabancıların kesesinden çıkıyor ve geleneksel tüketim tarzından fazla sapmaksızın harcanıyordu. Belki bu nedenlerden ötürü, Tanzimat romanında alafrangalıkla çıkarcılık birbirine bağlanamamıştır.

İttihat ve Terakki, dayanabileceği bir taban oluşturmak için bir millî burjuvazi yaratmaya kalkıştıktan sonradır ki, ticaret alanında Türkler daha fazla faaliyet göstermeye başlamışlardı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında, İttihat ve Terakki hükümeti, güttüğü bu politika gereği, özellikle orduyla ilgili birçok taahhüt işlerini Türklere vermek suretiyle burjuva bir zümreyi devlet eliyle zengin etmiş oldu. Fakat savaş sırasında vurgunculukla, karaborsacılıkla elele giden bu ticaret, üzerine, halkın ve aydın yazarların nefretini çeken, saray çevresinin eski paşalarından farklı, bir savaş zengini zümresi yarattı. Batılılaşmanın zamanla çok daha yaygınlaştığı 20. yüzyılın başlarında, apartmanlarda Avrupa tarzı bir hayat sürdüren bu zümre Türk-İslâm geleneklerinden tümüyle uzaklaşmış, köklerinden kopmuş bir zümreydi. İşte Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun nefretle yerdikleri bu yeni tip alafranga, para için her şeyi yapabilen vurguncu veya işbirlikçi adamdır.

Fakat Batılılaşmayla ekonomik sorunu bu şekilde ele alan Peyami Safa ne Batı emperyalizmine değinir, ne de bunun farkında görünür. **Mahşer**'de kendisini temsil eden romancı Kerim Bey son sayfalarda Nihad'a çektiği ukalâca nutukta Türkiye'de faziletin yanlış anlaşıldığını iddia eder. «Fazilet menfaata zıt değildir. Bu fertle cemiyeti birbirine düşman zannetmekten ileri geliyor... Faziletkâr bir adam, kendi menfaatini başkalarınkiyle en mükemmel telif ederek, kendine de başkalarına da herkesten fazla faideli olan adamdır» (s. 317). Kerim Beyin aklı liberalizmle kalkınmaya yatmış anlaşılan; çalmamak koşulu ile kendi çıkarını düşünen adam topluma da en yararlı adam oluyor. Bu durumda yabancı sermayenin hizmetinde olmanın da bir sakıncası kalır mı? Nitekim «Gümrük dalaveresini bilmediğim için tüccar yanına giremedim. Seniha hanımın hırsız eline altıncı parmak olmak istemediğim için onların işine yaramadım». (s. 233) diyen yurtsever, dürüst Nihad Kerim Bey tarafından Avusturya bankasına dolgun bir maaşla yerleştirilince sorunları çözülür ve Muazzez'ine de kavuşarak mutluluğa erişir.

⁂

1920'lerde yazılmış, konumuzla ilgili iki roman daha var elimizde: Y. K. Karaosmanoğlu'nun **Kiralık Konak**'ı (gazetede tefrikası 1920) ile **Sodom ve Gomore**'si (1928). Her ikisinde de Batılılaşmış ve kokuşmuş bir zümre vardır ve yine her ikisinde de bu zümreden bir kıza âşık bir genç, uzun süre bunların hayatını paylaşır; bu yüzden kendini eleştirir ve ancak sonunda kıza sırtını dönerek yurtseverlik duyguları içinde yeni birtakım değerlere yönelir.

Y. K. Karaosmanoğlu bu iki romanına da baş kişi olarak bir Türk kızını koymakla, Batılılaşmayı, daha çok kadınlarda yarattığı çöküntüyle göstermek istemiştir. **Sözde Kızlar**' da Belma ve Nevin gibi kızlar romanın ancak ikinci derece kişileri arasındadır ve oldukça basmakalıp kişilikleriyle ilginç sayılmazlar. **Kiralık Konak**'ın kahramanı Seniha ise çok daha iyi işlenmiş, daha karmaşık bir kızdır. Romanın en genç kuşağından olan bu hesaplı ve ne istediğini bilen kızın, İstanbul'un kenar mahallesindeki yoksul hayattan kurtulmak gibi bir derdi yoktur. O zaten babasının alafranga zihniyet gereği takındığı hoşgörülülük sayesinde kumarbaz, alafranga Faik Beyle sevişmekte, serbest bir hayat yaşamaktadır. Ama bu yetmez Seniha'ya. Avrupa'dadır onun aklı. Ailesinden gizli Avrupa'ya kaçtıktan sonra Paris'ten yazdığı mektupta, «Buranın taşını, toprağını kendi memleketimden ziyade seviyorum»[9] diyen Seniha, babasının Şişli'deki evine döndüğü zaman artık büsbütün düşmüş, savaşan ülkesinin dertlerinden uzak, zengin bir adam avlamaktan başka bir amacı olmayan bir kızdır. Halk açlıktan kırı-

lırken o Avusturyalı ve Alman subaylarıyla dolup taşan apartmanında, savaş zengini tüccarların parası ile bolluk ve lüks içinde sürdürür hayatını.

Orta kuşağı temsil eden babası Servet bey ise «Müslümanlıktan ve Türklükten nefret eden», Seniha sayesinde lüks içinde yaşarken, kızına göz koymuş savaş zenginleriyle iş yapmak sevdası peşinde, her şeye göz yuman, kızından daha soysuz alafranga bir züppedir.

İstanbul'un bu üst tabakasının kokuşmuşluğunu farkeden tek kişi, yine o çevreden, Seniha'nın akrabası, ona âşık Hakkı Celis'dir. Kitabın başında, hayal dünyasında yaşayan duygusal, genç bir şair olarak tanıdığımız bu yumuşak çocuk, olumlu yolda gelişerek doğacak yeni Türkiye'nın habercisine dönüşür. Hakkı Celis bir yandan Seniha'lara gidip gelmekte bir yandan da eski konakta tek başına yaşayan, Seniha'nın büyük babası Naim Efendi'yi sık sık ziyaret etmektedir. İnce terbiyesi, zerafeti, onuruna düşkünlüğü ve vekarı ile bu bir zamanların nazırı Naim Efendi, konağı ile birlikte eskiyi, Osmanlı kafasını temsil eder. Fakat o da alafranga zümre gibi toplumdan kopmuş, yurt sorunlarına, savaş haberlerine karşı bile ilgisiz, yazarın deyişiyle «bir fosil»dir.

Hakkı Celis, eski ve yeni bu iki dünyayı da değerlendirecek kadar bilinçlendiği zaman, «bu Seniha'lardan, Faik Beylerden, Naim Efendilerden, Sekine Hanımlardan müteşekkil olan karışık, mayasız ve çürümüş âlem»in gelecek Türkiye'sinde yeri olmadığını anlar. «Naim Efendi'nin hıçkırıklarıyle Seniha'nın kahkahalarındaki mâna bir değil mıdır? Bu, her iki ses de biten bir şeyi ifade etmiyorlar mı?» (s. 144) Öyleyse yazar hem Batılılaşmış bu insanları, hem de Naim Efendi'nin kişiliğinde somutlaşan Osmanlı İmparatorluğuna bağlı değerleri çürümüş buluyor. Hakkı Celis'in savunduğu nedir o halde? Kendisi de bunu açık olarak bilmez ama «Millî ideal» denilen bir sevdaya tutulmuştur. İleride gerçekleşecek bu ülkü, geleceğin Türkiye'si ve ulusudur. Seniha'ları Naim Efendileri yani «milletin çürüyen ve dökülen... bu kangren olmuş uzvu»nu kesip attıktan sonra ortaya çıkacak yeni bir ulus.

Bu kangren olmuş uzuv, yazar üç kuşak halinde Naim Efendi'nin konağında bir arada yaşatırken, bize bunların iletişimden ne denli yoksun ve birbirlerinden ne denli kopuk olduğunu göstermek fırsatını bulur. Hakkı Celis'in bağlandığı türden bir ülkü etrafında da birleşemeyen bu insanlar kendi bencil varlıklarını gözetirler sadece. Nitekim ilk önce Seniha, sonra anası ve babası ayrılırlar konaktan. Bu bireyselciliği aşan tek kişi Hakkı Celis'dir. «Bu genç, yığınlarla yaşamağa başladığı günden beri milletlerin hayatını, bahtını, kendi hayatından, kendi ruhundan ve kendi bahtından bin kat daha ziyade tetkike şayan bulmaktadır» (s. 144).

Üç kuşağın bir arada ele alınmasının belki bir işlevi daha var romanda. Peyami Safa'da o günkü kokuşuk zümre, geçmişle bağları kurulmadan, sosyo-ekonomik koşullara değinilmeden çizilmiştir. Y. K. Karaosmanoğlu üç kuşağı kullanarak eski ile yeni arasında bir koprü kurmuş, Sami Beyleri, Seniha'ları, Faik beyleri iyi niyetle girişilen Tanzimat hareketine bağlayarak az da olsa alafranga zümreyi bir tarihî gelişim içine oturtmuştur.

⁂

Sodom ve Gomore'de anlatılan Mütareke döneminin İstanbul'unda ise Batı hayranı Türkler, kadını ve erkeğiyle alafranga züppe tipının vardığı son aşamayı sergilerler. Türk kızları ve kadınları düşman subaylarıyla aşk serüvenleri yaşamak için çırpınırlarken, çıkarlarını emperyalist İtilaf Devletlerinin zaferine bağlamış erkekler de her tür rezilliğe hazırdırlar. İçlerinde homoseksüel İngiliz subaylarıyla yatıp kalkan ve onların himayesinde kumarhane işleterek para yapanlar mı ararsınız (Felâtun ise parasını hileli kumarda yıyordu); bir İngiliz subayına pezevenklik edenini mi ararsınız, hepsi var bu toplumda.

Yazar bütün toplumun iğrençliğini yansıtmak için panoramik bir roman biçimi kullanır. **Kiralık Konak**'da olduğu gibi bu eserde de bir Türk kızı (Leylâ) romanın kadın kahramanıdır. İngiliz terbiye ve kültürü ile yetişmiş, züppe, şımarık, bilinçsiz bir kızdır Leylâ. İngiliz subayı Jackson Read ile gezip tozar ve bu ilişkisi yüzünden dile düşmekle övünür.

Kiralık Konak'taki Servet Bey'i andıran ba-

bası, çıkarına uygun bulduğu için bu Jackson Read'i evinin gediklisi haline sokan, her işi yabancılarla olan, «Duyunu Umumiye'nin eski yuksek memurlarından Sami Bey adında bir alafranga emekli tipi»dir.[10] Yazar onu Tanzimat'ın sonucu olarak görür. «Sami Bey, Tanzimat devrinin meydana attığı o biçim alafranga Türklerdendir ki Türkten başka her milletin gücüne inanırlar ve Türkiye'ye ait meselelerin mutlaka başkaları tarafından halledilebileceği fikrindedirler». (s. 362)

Kıralık Konak'taki Hakkı Celis'in yerini **Sodom ve Gomore**'de Necdet alır. Necdet'in yüreği Anadolu'da savaşanlarla çarpar ama Leyla'ya tutkunluğu ve iradesizliği yuzunden kendini Leyla'nın çevresinden kurtarıp bir türlu Anadolu'ya geçemez. Ancak romanın sonlarına doğru yurt sevgisi Necdet'in sıkılıp kendine gelmesini sağlar ve Leyla'nın buyusu bu sevgi karşısında bozulur, yenik duşer. Bu romanda da, yazar, doğacak yeni bir millete bağlamıştır umudunu. Bilir ki İstanbul'daki bu çirketi temizleyecek olanlar, emperyalist güçlere karşı kurtuluş savaşı verenlerdir. Bu «zafer Osmanlı saltanatının tarihine ait değildir. Anadolu'nun içinden yepyeni bir millet doğmuştur. Bu milletin, sarayının kafesleri arkasında titreyen aciz ve korku heyulasıyla, bu milletin, Babıâli denilen viranede uluyan yılanmış baykuşlarla hiç bir ilgisi yoktur» (s. 338).

Leylâ'nın çevresi içinde Anadolu'daki zaferi heyecan ve coşkuyla karşılayan tek kişidir Necdet. Öbürleri bu olaya dehşet ve korkuyla bakarlar, inanmak bile istemezler. Sami Bey İngilizlerin buna müsaade etmiyecekleri yeni tedbirler alacakları umudundadır. **Sodom ve Gomore**'de anlatılan Batı hayranı zümre, iğrençliğin son aşamasına varmıştır. Emperyalist devletlere göbeğinden bağlı bu Türkler, alafrangalığa heveslenen komik insanlar değil, ahlâksız savaş zenginleri de değil, düşmanla işbirliği yapan, Türk ordusunun zaferine öfklenen vatan hainleridir.

Peyami Safa'nın olsun, Y. K. Karaosmanoğlu'nun olsun ele aldığımız romanlarında aşk öyküsü, Batı-Doğu sorununa verdikleri cevabı somutlaştırır. Peyami Safa'nın romanlarında, karşıt değerler arasındaki çatışmanın çözümü genç kızın seçimi ile sağlanır. Müberra da, Muazzez de bir tereddütten sonra Türk - Osmanlı - İslâm değerlerini temsil eden gençle evlenerek Batı'nın maddî değerleri karşısında Doğu'nun, özellikle manevî değerlerinin üstünlüğünü kanıtlamış olurlar. Y. K. Karaosmanoğlu'nun Batı-Doğu sorunu karşısındaki tutumu Peyami Safa'nınkinden farklı. İncelediğimiz iki romanında da, sevdiği kadın yüzünden, yozlaşmış zümrenin bir parçası olma yolundaki genç erkek de sonunda seçimini yapar. Ama bu seçimde Doğu'nun manevî değerlerine, Türk-Osmanlı kültürüne ve geleneklerine yönelmez. Sevdiği kadına sırtını çevirirken yepyeni bir şeye gönül verdiği için yapar bunu. Seçim, karşıt değerleri temsil eden iki kadın arasında değil, güzel fakat manen çürümüş bir kadınla yurt sevgisi arasındadır.

İlk züppelerle 1920'lerdekiler arasındaki farkları toparlayacak olursak diyebiliriz ki, Felâtun ve Bihruz aptal, cahil ve gülünçtürler, sonrakiler okumuş, zeki ve tehlikeli. Birinciler alafrangalık uğruna servetlerini batıran mirasyedilerdir, ötekiler alafrangalığı servet yapma yolunda kullanırlar. Birinciler alay konusudurlar çünkü «olmak istedikleri» ile «oldukları» arasındaki farktan güldürü doğar; ikinciler ise gülünç değillerdir, çünkü olmak istedikleri gibi olmuşlardır. Bundan ötürü Ahmet Mithat, Recaizade Ekrem ve H. R. Gürpınar'da anlatım yolu mizahtır ve kahramanlarına gülerek bakar, onlara acırlar. Peyami Safa ve Y. K. Karaosmanoğlu'nda mizah yerine acı bir yergi görürüz; yansıttıkları sömürücü, alafranga kokuşmuş zümreye tiksinti ve nefretle bakar, onlara değil savaşan, sömürülen millete acırlar. Bütün züppeler arasında ortak tek nokta Türkleri ve Türklerle ilgili her şeyi hor görmeleridir.

Başka bir deyişle Osmanlı İmparatorluğunun Batı kapitalizmine kapılarını açtığı ve bir Türk ticaret burjuvazisinden yoksun olduğu günlere ait ilk züppe tipi etken bir ekonomik işlev yüklenmez; tüketim ekonomisinin akıntısına kapılmış, komik bir budala olarak, israf ve borç politikasıyla çıkar karşımıza. 1920'lerin romanlarında ise, İttihat ve Terakkinin bir Türk burjuvazisi yaratma çabalarıyla yeşeren ve Birinci Dünya Savaşında savaş zengini olan vurguncu bir alafranga zümre bu-

luruz. Savaş sonunda İttihat ve Terakki hükümeti dağılıp gidince, çıkarını, bu kere, emperyalist İtilaf Devletlerinin işbirlikçisi olmakta gören bu zümrede, Batı hayranlığı nihayet vatan hainliğine dönüşür.

Böylece, budala ve zavallı Felâtunlar ile Bihruzlar elli yıl içinde, ahlâksızlık, dolandırıcılık, vurgunculuk aşamalarından geçerek işbirlikçi vatan hainliğine dek vardırırlar işi. ■

[1] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi,* (Yurttaş Kitabevi, tarih .....) s. 105.

[2] *Para* s. 25. Alıntı yapan, Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi.* (Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975) s. 106-107.

[3] *Şık* (Atlas Kitabevi, 1972) s. 87.

[4] «Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma» *Türkiye Coğrafî ve Sosyal Araştırmalar* (İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü, 1971). ss. 430, 434.

[5] *Araba Sevdası.* Sadeleştiren Fazıl Yenisoy. (Kanaat Yayınları, 1963) s. 149.

[6] *Şıpsevdi* (Atlas Kitabevi, 1971) s. 387.

[7] *Sözde Kızlar* (Ötüken Yayınevi, 1973) s. 72.

[8] *Mahşer* (Ötüken Yayınevi, 1973) s. 106.

[9] *Kiralık Konak,* (Remzi Kitabevi, 1970) s. 119-120.

[10] *Sodom ve Gomore* (Bilgi Kitabevi, 1966) s. 14.

ÖMER LAÇİNER

Ekonomizm Konusu ve Marksist Tarihî Gelişim Teorisine Bir Bakış - III -

MARX'DA BİLİNÇLİLİK ANLAYIŞI VE ÜRETİM İLİŞKİLERİ KAVRAMININ İÇERİĞİ

Marx'ın proletaryanın tarihî görevi ve bu görevin bilinci konusundaki görüşlerinin ilk sistemli ifadesini **Kutsal Aile**'de buluruz. Marx, Genç Hegelcileri eleştirdiği bu eserinde, onların Proudhon üzerine söylediklerini ele alırken proletaryanın tarihî görevi ve bu görevin bilinci kavramlarına nasıl bir içerik verdiğini de belirtir.

Marx, —bu eserinden iki yıl sonra kıyasıya eleştireceği— Proudhon'u Genç Hegelcilere karşı savunur. Hiç şüphesiz özellikle şu yukarıdaki kavramlar konusunda Proudhon'la aynı düşüncede değildir ve şu da var ki Proudhon sistematiği bu kavramların kesinlikle dışında kurulmuştur.

Marx ile Proudhon ve genel olarak çağının hemen tüm sosyalist teoricileri arasındaki aslî ayrımlar daha sonra belirginleşecektir. **Kutsal Aile**'de henüz çağının komünist hareketinin ortak terminolojisini kullanan Marx'ın özgün yaklaşımının ayırdediciliği, ortak terimlere hangi içeriği verdiği gözönüne alındığında anlaşılır.

Bunlardan sözetmemizin nedeni, az sonra yapacağımız alıntıda bilinç konusuna ilişkin kavramların özel mülkiyet-yoksulluk çelişkisi çerçevesinde sunuluyor olmalarıdır. Marx, Proudhon'un görüşlerinde temel alınan bu çerçeveyi, Genç Hegelcilere karşı onu savunurken aynen almıştır. Ancak daha sonra Proudhon'un temel yanılgısının asıl olarak sorunu bu biçimde formüle etmesinden ileri geldiğini söyler.*

Görülüyor ki Marx mülkiyet ilişkiler ile üretim ilişkileri arasında kesin bir ayrım koymaktadır. İlkini, ikincisinin «iradi ilişkiler olarak yasal ifadeleri» diye tanımlar. İradiliğin öznel bir kategori ve «yasal ifadenin ideolojik, tarihî bir formu» olduğu bilindiğine göre nesnellik iddiası taşıyan her hangi bir çözümlemenin, mutlak olarak üretim ilişkileri düzeyinde yapılmış olması gerekir. Bu noktayı vurgulamamızın önemi ve nedenini az sonra göreceğiz.

«Proletaryanın tarihî görevi ve bilinci»nin ele alındığı çerçeveyi böylece değiştirmesi, yeniden «çizmesi»ne karşın Marx, bu kavramların **Kutsal Aile**'deki içeriğini değiştirmeyi düşünmemiştir. **Kutsal Aile**'deki metinde geçen felsefi terimlerin tekabül ettiği nesnel olguları asıl olarak **Kapital**'de anlattığı gözönüne alındığında, Marx'ın bilinç ile ilişkin kavramlara hangi içeriği verdiği somutça anlaşılabilir.

Kutsal Aile'deki bu metin, bilinç konusunda Marx ile Lenin arasında ayrılık olduğunu öne sürenlerin başvurduğu önemli bir

* «Bu kitabın yetersizliğini ortaya koyan bizzat kendi adıdır. Sorun o denli yanlış formule edilmiştir ki, doğru bir biçimde yanıtlanması zaten mümkün değildi. '*Antik mülkiyet ilişkileri*', feodal mülkiyet ilişkileri tarafından, ve bunlar da *burjuva* mülkiyet ilişkileri tarafından yutulmuşlardır. Demek ki, geçmiş *mülkiyet ilişkileri* üzerindeki eleştiriyi bizzat tarihin kendisi yapmıştır. Proudhon'un ele aldığı şey, aslında bugün varolduğu biçimiyle *modern burjuva mülkiyetiydi*. Bunun ne olduğu sorusu, '*ekonomi politiğin*' bu *mülkiyet ilişkilerini, irad' ilişkiler* olarak yasal ifadeleri içinde değil gerçek biçimleri içinde, yani *üretim ilişkileri* olarak bir bütün içinde kucaklayan eleştirici bir çözümlemesiyle yanıtlanabilirdi ancak. Ama bu ekonomik ilişkilerin tümünü «mulkiyet»in genel yasal kavramları içinde karmakarışık ettiğinden, Proudhon, 1789'dan önce buna benzer bir yapıtta *Brissot*'nun aynı sözcüklerle vermiş bulunduğu yanıtın ötesine geçemiyor: Mülkiyet hırsızlıktır.»
(K. Marx, J. B. Suhweitzere 24 Ocak 1865 tarihli mektubu. *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, 2. baskı, s. 204 - 205.)

kanıttır. Bunlar burada ifade edilen bilinç anlayışının Lenin'den farklı olduğunu savunurlar.

Daha önce Marx ile Lenin arasında böylesi bir kopmadan sözedilemeyeceğini öne sürmüştük. Bu görüşü, karşıt iddianın kanıt gösterdiği metne bir başka Marx metni çıkarmak yöntemiyle değil de, bizzat karşıt iddianın kullandığı bu metnin onların iddialarına kanıt olamayacağını göstererek açıklamak, şüphesiz daha da aydınlatıcı olacaktır.

Üzerinde duracağımız metin aşağıdadır:

> «Eğer proletarya zaferi kazanırsa, bu hiç de toplumun mutlak yanı durumuna geldiği anlamını taşımaz, çünkü o bu zaferi ancak hem kendi kendini hem de kendi karşıtını kaldırarak kazanabilir. Öyleyse, onu içeren karşıtı olan özel mülkiyet kalkar, proletarya da ortadan kalkmıştır.
>
> Eğer sosyalist yazarlar proletaryaya bu tarihsel rolü veriyorlarsa, bu, hiç de, eleştirel eleştirinin inanır görünüdüğü gibi onların proleterleri **tanrılar** olarak gördükleri için değildir. Daha çok bunun tersi doğrudur. Sonuna değin gelişmiş proletaryada tüm insanlığın, hatta insanlık **görünüşünün** soyutlaması, pratik olarak tümlenmiş bulunur; güncel toplumun tüm yaşam koşulları, en insanlıksı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında yoğunlaşmış bulunurlar. Proletaryada insan, gerçekte kendi kendini yitirmiş, ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır; üstelik, artık ne sakınabileceği ne de allayıp pullayabileceği sefalet, kendini ona önüne geçilmez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet —**zorunluğun pratik dışavurumu**—, onu böylesine bir insandışılığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar; bu nedenle, proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak kurtaracaktır da. Nedir ki, o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği tüm insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz. Proletaryanın o sert, ama güçlendirici **emek** okulundan geçmesi boşuna değildir. Sözkonusu olan, şu ya da bu proleterin, ya da hatta tüm proletaryanın bir an için hangi ereği **tasarladığını** bilmek değildir. Sözkonusu olan, proletaryanın **ne olduğunu**, ve bu **varlık** uyarınca tarihsel olarak neyi yapma zorunda kalacağını bilmektir. Onun ereği ve tarihsel etkinliği, güncel burjuva toplumun tüm örgütlenmesinde olduğu gibi kendi öz durumunda da, elle tutulur ve bozulmaz bir biçimde bulunmaktadır. İngiliz ve Fransız proletaryasının büyük bir bölümünün kendi tarihsel görevinin **bilincine** daha şimdiden erişmiş bulunduğunu ve bu bilinci en yüksek uyanıklık derecesine yükseltmek için durup dinlenmeden çalıştığını burada açıklamak yersiz olacaktır.» (K. Marx - F. Engels, **Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi,** Sol Yayınları, Birinci Baskı, s. 62 - 63).

Burada ilkin, Marx'ın «proletaryanın tarihî görevinin bilincine varması» kavramına dahil ettiği başlıca ögeleri görelim. Proletarya, kendi «yaşam koşullarında» «güncel toplumun (yani kapitalist toplumun —Ö.L.) tüm yaşam koşulları»nın «en insandışı yanlarıyla ... yoğunlaşmış» olduğunu bilmelidir. Ve proletarya bu yaşam koşullarında bulunmasının «insanın kendi kendisini yitirmesi» anlamına geldiğini kavramalıdır. Bundan kurtulmak, yani yukardaki deyime bağlı kalarak ifade edersek «insanın kendisini bulması» için «hem kendini hem de kendi karşıtını kaldırmak» zorundadır proletarya.

Proletaryanın «kendini (ortadan) kaldırması» ise «kendi öz yaşam koşullarını» ortadan kaldırmasıyla mümkündür.

Görülüyor ki bilinç kavramının en önemli, odak ögesi proletaryanın «kendi öz yaşam koşulları»dır. Marx bununla neyi anlatmak ister? Asıl sorun budur.

«Proletaryanın öz yaşam koşulları»nın onun geçim düzeyini ve özel olarak bu geçim düzeyinin o günkü görünümü olan «yoksulluk-sefalet» durumunu anlatmadığı alıntıda açıkça görülüyor. Marx sefaleti «zorunluluğun pratik dışavurumu» olarak niteliyor. Zorunluluk terimiyle «proletaryanın öz yaşam koşulları» kasdedildiğine göre; o halde «zorun-

luluk» nedir, «öz yaşam koşulları» neyi ifade eder?

Bu terimle Marx, proletaryanın üretim faaliyetini yerine getiriş koşullarını, bu koşullarla belirlenen üretici işlevinin kendisini anlatır. Yani proletarya işgücü olarak üretim sürecinde yer almakla ve bu konumuyla üretim yapmakla «insan dışı» duruma düşmüştür. «Öz yaşam koşulları» budur. Ve dolayısıyla ortadan kaldırılmasının bilincine varılması gereken şey de bu olmaktadır.

Proletaryanın üretim sürecindeki bu konumu, kendisini bir zorunluluk, önlenemez, güçlerin belirlediği bir zorunluluk olarak duyurur. Gerçekten de proletaryanın kapitalist işbölümü içinde giderek mekanik bir etkiye, makinanın bir uzantısı olmaya itilen üreticilik işlevi, keyfi uygulamaların eseri değildir. Makinaların daha yetkinleşmesi işbölümünün daha da incelmesini gerektirir ve daha fazla ürün elde etmek için yapılan düzenlemeler de aynı sonucu verir. Bu bakımdan bilimsel icatların her atılımı, ürün artışını getiren her uygulama, birey olarak işçinin üretici işlevinin daha da daralması, işin son derece basit işlemler haline gelerek ayrışması sonucunu verir.

Proletaryanın «öz yaşam koşulları» budur ve Marx bu koşullar içinde proletaryanın durumunu **Kapital**'de şöyle anlatır:

> «Makine işi, sinir sistemini en ölçüsüz bir şekilde yorup bitirirken, aynı zamanda, adalelerin değişik şekillerde hareket etmelerini imkânsızlaştırır ve beden ve aklın serbestçe faaliyet gösterebilmesi için bir anlık bile imkân bırakmaz. (F. Engels, l. c. s. 216.) Makine işçiyi işten kurtarmadığı fakat yaptığı işin kendisi için ilgincliğini yokettiği için, işin hafiflemesi bile bir tür işkence haline gelir. İşçinin iş-aracını değil de, tersine, iş-aracının işçiyi kullanması, her türlü kapitalist üretim için, bu üretim biçimi yalnız bir iş-süreci olmayıp, aynı zamanda sermayenin değerlenmesi, değerine değer katması süreci olduğu ölçüde, ortak bir niteliktir; ne var ki, bu tersine dönüş ilk defa olarak makine ile teknik bakımdan somut bir gerçeklik kazanır. İş-aracı bir otomat haline gelerek, iş-sürecinde işçinin karşısında sermaye olarak, canlı emeğe hükmeden, onu yutan ölü emek olarak yeralır. Üretim sürecinin akla bağlı güçlerinin el emeğinden ayrılması ve bu güçlerin sermayenin emek üzerindeki kudreti haline gelmesi, daha evvel görülmüş olduğu gibi, makinelerin meydana getirdiği temel üzerine kurulmuş olan büyük endüstride tamamlanır. Yaptığı iş kendisi için ilgincliğini yitirmiş bireysel fabrika işçisinin özel hüneri, makine sisteminde bir araya gelip birleşen ve bu sistemle birlikte 'patron'un kudretini meydana getiren bilim, muazzam doğal güçler ve kitle halinde yapılan iş önünde sonsuz derecede küçük bir zerrecik gibi yok olur gider. Beyninde makineler ile bunlar üzerindeki tekel gücü birbirlerine kopmaz bir şekilde bağlanmış bulunan bu patron...»* (K. Marx, **Kapital**, I. cilt, 2. Kitap, Odak Yayınları, Birinci Baskı, s. 86-87).

Buraya kadar yaptığımız açıklamaların ilk sonucu şudur ki kapitalist toplumun «temel çelişkisi» olarak nitelenen emek-sermaye çelişkisi, ekonomistlerin kabul ettiği gibi işçi ve burjuva sınıfın mülkiyet imkânları ya da geçim düzeyleri arasında görülen ekonomik veya hukukî nitelikte bir çelişki olarak tesbit edilmiyor. Ve yine aynı ekonomist mantığın «işçi sınıfının çıkarları açısından» yaptığı ve işçinin ürettiği ile ücreti arasındaki farka dikkati çeken bir emek-sermaye çelişkisi yorumu da nesnel gerçekliğin kendisini değil ancak belirli bir yansımasını anlatır.

Marx'ın «proletaryanın öz yaşam koşulları»nda tesbit ettiği nesnel gerçek olarak emek-sermaye çelişkisi, doğrudan doğruya işçi ve kapitalistin nesnel üretim sürecindeki konumlarını anlatır. Yani bu iki sınıfın ko-

* Alıntı şöyle devam ediyor:

« ,bundan ötürü ihtilâf hallerinde 'işçiler'in yüzlerine alçaltıcı bir ifadeyle şöyle haykırır: Fabrika işçileri şunu hiç unutmamalıdırlar ki, yaptıkları işler, gerçekte, en az hüner gerektiren işlerdir; bundan daha kolay öğrenilebilecek ve kalitesi bakımından bundan fazla ücret ödenen, ya da, gerekli hünerin asgari ihtisas veren kısa bir eğitimle bu kadar az bir zamanda ve bu kadar bol miktarlarda sağlanabileceği başka hiç bir iş yoktur. Patronun makinesi, gerçekte, üretim işinde işçinin, 6 aylık bir eğitimle öğretilebilecek ve her tarım işçisinin öğrenebileceği, iş ve hünerinden çok daha önemli bir rol oynar.»

numları karşılığında aldıkları ücret ya da kârın miktarı sözkonusu değildir burada. İşçinin üretici işlevini nasıl yerine getirdiği, bunu yaparken ürün ve üretim aracıyla ilişkileri, üretici işlevini yapabilmek için kendisinde hangi tip niteliklere ihtiyaç olduğudur.

«Emek-sermaye çelişkisi»nin üretim ilişkileri düzeyinde tesbit edilmesi bu ölçüler içinde yapılır. Ve bunun sonucunda Marx'ın az önce yaptığımız alıntıda ifade ettiği asli cizgiler görülür. Yani patron —kapitalist— «bilim, muazzam doğal güçler ve kitle halinde yapılan toplumsal iş» olarak kendi **konumunu** gösterir ve bunun tam karşıtında işçi sınıfı kendi **konumunun** «sonsuz derecede küçük bir zerrecik» olduğunu anlar.

İşçinin, «insan dışı» olduğunu kavraması gereken şey, işte bu «sonsuz derecede küçük bir zerrecik» olmaya mahkûm edilmesidir. Bu yerin kendisinin «insan dışı» olduğudur.

O halde değişmesi gereken şey bu yer, bu konumdur. Eğer bir üretim sürecinde, ekonomik karşılığı ne olursa olsun böylesi bir yer, böylesi bir konum varsa, ismine ne denilirse denilsin veya bu yer ne denli yüceltici sıfatlarla anılırsa anılsın, o yer de bulunanlar kelimenin gerçek anlamıyla proleterdir ve hâlâ «kurtulmamış»lardır; bu yer, bu konum varsa proletaryanın kurtuluşu henüz gerçekleşmemiştir. «Proletaryanın kurtuluşu»nun önkoşulu «. .kendi kendisini ortadan kaldırmış olması»dır çünkü.

Emek-sermaye çelişkisini, çözümün bu içeriği ışığında kavramakla proletarya «tarihî görev»in bilincine varmış olur.

MARX'DA BİLİNÇLİLİK-KENDİLİĞİNDENLİK AYRIMI

Proletarya, asıl olarak üretim sürecindeki konumunu yadsımalıdır. Bilinç konusunda buraya kadar yazılanları böylece formüle edebiliriz.

Ancak biliyoruz ki proletaryanın kapitalist üretim sürecindeki bu konumu, kapitalistlerin önyargılı bir seçişi, keyfî zorlamalarının ürünü değil, doğrudan doğruya bilimin üretim araçlarına uygulanmasının ve daha fazla ürün elde edebilme arayışının getirdiği, verimlilik sağlayan düzenlemelerin bir sonucudur. Açıklanmamış olmakla birlikte **Kutsal Aile**'deki metinde Marx'ın, proletaryanın öz yaşam koşullarını —konumunun— «zorunluluk» olarak nitelenmesinin nedeninin bu olduğu söylenmelidir.

Marksist teorinin, ayırdedici niteliğini kavrayabilmemiz işte bu zorunluluğun Marx'daki ele alınışındadır. Marx olsun, diğer sosyalist teoriciler olsun ve proletaryanın kendiliğinden düşüncesi olsun genel olarak bu zorunluluğun farkındadırlar. Ancak herbirinin bunu yorumlayış tarzı çok farklıdır.

Daha sonra göreceğimiz gibi Marx, bu zorunluluğu zorunluluk olmaktan çıkaran ve deyim yerindeyse yeni, üst bir zorunluluk yaratılmasını hedefleyen bir sosyalist siyasal mücadele (bir devrim süreci) öngörür. Marksist teoride «pratik»e verilen görev ve önem buradan gelir. Yani «pratik», asıl olarak kendisini nesnel, önlenmez bir maddî gerçeklik olarak gösteren kapitalist **üretim ilişkilerini** aşan ve yerine daha üst üretim ilişkilerinin kurulmasını gerektiren yeni bir zorunluluk yaratmaya yöneliktir. Bu yeni zorunluluk, öncekini nesnel diye nitelememize yol açan ölçülere göre ele alındığında ondan daha da açık biçimde nesnel olma özelliğine sahip olmalıdır. Bu yüzdendir ki Marx devrim kavramını yalnızca egemen sınıfın devrilmesi ve devletin ele geçirilmesi olarak düşünmez. Sosyalist devrimin ayırdedici yanı da buradadır zaten. Nitekim **Alman İdeolojisi**'nde bunu açık seçik belirtir:

> «3. bugüne kadarki bütün devrimci mücadelelerde, faaliyet tarzı değişmeden kalmıştı ve sadece bu faaliyet tarzının değişik bir biçimde dağıtılması [bölüşülmesi], yani değişik insanlar arasında yeni bir emek [iş] bölüşümü söz konusu olmuştu. Oysa, komünist devrim, bunun tam tersine, daha önceki faaliyet tarzına karşı yapılmaktadır; bu devrim emeği [işi] bertaraf etmekte, sınıfları ortadan kaldırarak sınıfların hepsinin hâkimiyetine son vermektedir. Çünkü bu devrim, toplum içinde bir sınıf olarak telâkki edilmeyen ve bir sınıf olarak kabul edilmiyen ve bugünkü toplumda, bütün sınıfların, milliyetlerin, v.b., ortadan kalkmasının bizzat ifadesi olan sınıf tarafından gerçekleştirilmektedir. 4. Komünist bilincin kitle halinde yaratılması

için olduğu gibi, dâvanın başarılı bir sonuca varması için de, insanların kitle halinde değişikliğe uğramaları zorunludur. İmdi, böyle bir değişiklik, ancak bir pratik hareketle, [yani] bir **devrimle** gerçekleşebilir; demek ki, bu devrim, **hâkim** sınıfı devirmek için elde bulunan biricik araç olmasından dolayı zorunlu değildir sadece; ama aynı zamanda, **ötekini deviren** sınıfın, eski sistemin bütün pisliklerinden kurtulmasını ve toplumu yeni temeller üzerinde kurabilecek duruma gelebilmesini sağladığı için de zorunludur.» (K. Marx - F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Sosyal Yayınları, 1968 Baskısı, s. 122).

Demek oluyor ki Marx'da «zorunluluğun» aşılması ana sorundur. Ve Marx bu zorunluluk aşılmadan yani insanların üretim sürecindeki konumlar değişmeden, üretici işlevlerini verine getiriş koşulları içinde belirlenen etkinlik imkânlarının sınırları parçalanmadan, «insan dışı»lığın ortadan kaldırılamayacağını temel alır. Yukardaki alıntının az ilerisinde «belirli üretim güçlerinin kullanılabilme şartları, toplumun belirli bir sınıfının hakimiyetinin şartlarıdır» der Marx. Bu son derece önemli tesbit açıkça işaret etmektedir ki zorunluluk dediğimiz şey bizzat varolan «üretim güçlerinin kullanılabilme şartları»dır, yani mülkiyet v.b. yasal ideolojik formların ötesinde doğrudan doğruya üretim gücünün kendi nesnel durumundan ileri gelen bir şeydir. Dolayısıyla «toplumun yeni temeller üzerine kurulabilmesi» ancak üretim güçlerinin değişimiyle mümkündür.

Marx'ın devrimci pratik'e yüklediği asli görev budur. Ancak burada hemen işaret edelim ki üretim güçlerinin böylesine bir değişimini kapitalist üretim güçlerinin gelişiminden bekleyemeyiz. Daha önce belirtildiği gibi hiçbir üretim biçimi kendine özgü üretim güçlerinin gelişmesi ile daha üst üretim biçimini yaratmaz. Yeni üretim biçiminin temel alacağı yeni üretim güçlerini «devrimci pratik» yaratacaktır. Geçen yazımızda ayrıntılı olarak bu konu üzerinde durmuştuk.

Buna ek olarak Marx kapitalizmin gerçekleştirdiği büyük üretim artışını ve bunu gerçekleştirme aracı olan makinaları ve makinalarda simgelenen bilimin üretime uygulanmasını kesinlikle olumlu «ilerici» bulur.

İşte bu sonuncu noktada Marx ile ütopisler ve kendiliğinden proleter bilinci arasındaki farklar somut biçimde gözükür.

Ütopist programların pek çoğu makinalı üretime karşı ya tepkici ya da sınırlandırıcı öneriler içerirler. Ayrıca programlarının temeli sefalet, fabrika içi koşullar (havasızlık, pislik, gürültü) ve üretim anarşisi gibi görünür olguları önlemektir ve çözüm olarak da, ya yasal düzenlemeler, ya da devlet müdahalesini öngörürler. Bunların teorilerinde çoğu kez aksini düşünmelerine karşın asıl varoluş temelleri üretim faaliyeti içindeki konumlarda bulunan sınıflar, sınıfsal yapı, veridir. Kapitalistleri vareden şeyin yalnızca mülkiyet kurumu olduğunu düşünürler. Mülkiyetin kaldırılması ya da sınırlandırılması ile sorunun çözüleceğine inanmışlardır. Bu bakımdan teorileri zorunlu olarak devlet fonksiyonunu veri alır. Çünkü mülkiyetin kaldırılması gibi yasal bir girişim ancak devlet gücü elde ise başarı kazanır.

Burada ilginç bir noktaya değinmek, Marksizm ile ütopist düşünceler ve ekonomist yorum arasındaki ince ama belirleyici farkı görmemize yararlı olur.

Marksizmin tarihindeki tüm ayrılıkların genel olarak devlet sorunu üzerinde çıkması rastlantı değildir. Marx'ın Paris Komününü «devlet olmayan devlet» olarak nitelemesi ve bunun «emeğin iktisadî kurtuluşunun kendisi altında gerçekleşeceği nihayet bulunmuş siyasal biçim» olduğunu söylemesi ve bu «nihayet bulunmuş siyasal biçimin» **Komünist Manifesto**'da yapılan yegane değişiklik olduğu bilinir. Burada şimdilik Marksist teoride iktidarın ele geçirilmesinin yepyeni bir «devlet olmayan devlet» yaratılmadıkça proletaryanın kurtuluşu aracı olamayacağının temel alındığını vurgulamakla yetinelim.

Kurtuluşlarını, içeriği üzerinde düşünmeksizin «devlet»te görmek, işçi hareketinin de o yıllarda benimsediği bir düşüncedir. Ayrıca işçiler, ütopistlerde belirgin olarak görülmeyen bir «makinalı üretime kuşku ile bakmak» tavrı içindedirler.

Böyle bir tavrın gayet anlaşılır nedenleri vardır. İşçiler makinaların gelişmesi ile işsizliğin arttığını, sefaletin yaygınlaştığını ve ma-

kinaları kendilerine karşı bir silah olarak kullanan kapitalistler karşısında daha düşük ücrete, daha uzun iş saatlerine zorlandıklarını dolaysızca görmektedirler.

Kapitalist üretim ilişkilerinin nesnel zorunluluğunun o çağdaki «pratik dışavurumu» böylesi olgular ile kendini göstermektedir.

İşte işçiler, bu neden değil, sonuç denilecek olgulara karşı başkaldırmaktadırlar ve bu olguları (sonuçları) yaratan şeyin (nedenin), bizzat makina olduğunu benimser durumdadırlar. İşçilerin o çağdaki kendiliğinden bilinci bu içeriktedir. Bu bilincin oluşabilme nedenlerini Marx **Kapital**'de şöyle anlatır:

> «Kapitalistle ücretli işçi arasındaki mücadele, sermayenin doğumu ile birlikte başlar. Bütün manüfaktür dönemi boyunca şiddetlenerek devam eder. Ama, ilk defa olarak makinenin ortaya çıkışından beri işçi, sermayenin maddî varlık şekli olan iş-aracının kendisiyle savaşmaya başlamıştır. İşçi, üretim aracının bu özel şekline karşı, bu şekli kapitalist üretim biçiminin maddi temeli olduğu için, başkaldırır.» (K. Marx, **Kapital**, I. Cilt, 2. Kitap, Odak Yayınları, s. 92-93).

Çünkü:

> «İş aracı makine şeklini aldığı zaman, derhal işçinin kendisinin de rakibi haline gelir.» (a.g.e., s. 96).

Bu kendiliğinden doğan —tepkici— bilinç kapitalist ideologlarca da yerleştirilmeye çalışılır ve böylece onlar işçi sınıfını «gericilik»le suçlama gerekçesi de edinmiş olurlar:

> «Ne var ki, makine, işçinin karşısına sadece onu dalma yenen ve 'fazla' haline getiren güçlü bir rakip olarak çıkmakla kalmaz. Sermaye onu bütün aleme işçinin düşmanı bir güç olarak ilân eder ve bundan kendi çıkarı yönünden yararlanır. İşçilerin sermayenin otokrasisine karşı giriştikleri devresel ayaklanma, grev v.b. hareketlerini ezmekte, makine, en güçlü bir savaş aracı olarak kullanılır ve işe yarar. (a.g.e., s. 104).

Bundan dolayı bir burjuva ideolog şöyle konuşabilmektedir:

> «'Kapitalistler, nihayet, bu dayanılmaz kölelikten (yani işçilerle yaptıkları mukavelelerin kendilerine ağır gelen şartlarından) bilimin sağladığı olanakları yardımlarına çağırarak kurtulmayı denediler ve çok geçmeden meşru haklarına, kafanın vücudun diğer organlarının üzerinde olması hakkına, yeniden sahip oldular.,» (a.g.e., s. 105. Ure'den alıntı)

Marx, «bizzatihi makinanın kendisine karşı savaşmak aptallığını» yererek, kapitalistlerin proletaryaya yüklemeye çalıştıkları bu aptallığın karşısında, kendilerini gururla «ilerici» göstermelerinin temelde aynı yanlış ön kabulden kaynaklandığını söyler. Çünkü bu değerlendirmeler makinelerin tek kullanım biçiminin halen görülen biçim olmadığını, bunun «kapitalist biçimde kullanım» olduğunu vurgular.

Marx'ın teorisinin ikinci önemli ögesi ise bu bölümde sürekli işaret edildiği üzere işçilerin sefalet, işsizlik gibi görünür sonuçlardan değil, asıl olarak bu üretim ilişkilerindeki nesnel konumlardan yola çıkan, bu konumun değişmesi bilinciyle hareket eden bir siyasal hareket yaratmalarının mümkün tek kurtuluş yolu olduğudur.

Görülüyor ki apayrı öncüllerden yola çıkan iki ayrı bilinç türü sözkonusudur.

Marx kendi bilimsel teorisinde ifadesini bulan «komünist bilinç»in proletaryanın somutça gözlemlediği ve etkisini dolaysızca duyduğu olgulardan yola çıkan bilinçle aynı şey olmadığını birçok yerde şu ya da bu biçimde ifade etmiştir. Komünist harekete katıldığı yıllardan ölümüne değin Proudhon'dan Blanqui'ye, Weitling'den Lassale'e kadar bir dizi teorisyenle, bugün bize nüans gibi gelen noktalarda yaptığı polemikler ortadadır. Kurucusu olduğu I. Enternasyonal'de bile Marksist teori egemen değildi.

Ancak Marx, devrimin kendisine verdiği arındırıcı özellikten dolayı, yani devrim sürecinin proletaryayı gerçek bilince kavuşturacağı ve bunun pratik ifadelerinin yaratılacağını kabul ettiğinden dolayı bu «devrim öncesi» tartışmalara özellikle katılmayarak tüm çalışmasını **Kapital**'e yöneltmiştir.

Marx'ın kendiliğinden bilinçten «komünist bilinç»e geçişin dolaysızca olabileceğini ka-

bul ettiği gibi bir izlenim edinmek mümkündür.

Bu ise kesinlikle Marksist teorinin böyle bir temelden yola çıktığını göstermez. Yalnızca Marx çağının olgularının böylesi bir «dolaysızlığı» mümkün kılacak özellikte oluşundadır.

Marx'ın çağında, şu ana kadar kullandığımız deyimlerle **zorunluluk** —proletaryanın öz yaşam koşulları, üretim sürecindeki işlevi— (onun) **pratik dışavurumu** —sefalet, işsizlik, işbölümünün güdükleştirici ve işçiyi kapitalist karşısında güçsüz duruma sokuşu— arasında doğrudan bir bağ vardı ve bu bağ özellikle zanaatkarlıktan proleter konuma gelenler tarafından somut biçimde kurulabiliyordu. O çağın işçi önderlerinin çoğunun bu zanaatkar zümresinden çıktığı bilinir. Bunlar zanaatkarın «öz yaşam koşulları» ile proleterin «öz yaşam koşulları»nı kıyaslamanın deneysel verilerine sahiptirler.

Bu bağ kurulabiliyordu, çünkü yetkin bir makina üretime sokulunca işbölümü daha da inceliyor ve bir yığın işçi işsiz kalıyordu. İşsizler ise yalnızca sefalete düşmekle kalmıyorlar ayrıca bu yeni işbölümü içinde, patronlara karşı ileri sürebildikleri tek koz olan «hüner»lerinin «ustalık» niteliklerinin giderek geçersizleştiğini gören işçilerin ücretlerinin azalmasına, iş saatlerinin artmasına ve ayrıca neden olabiliyorlardı. Bunları görmek kolaydı ve işçiler görünür olgulardan temel nedene varabilirlerdi.

Kendiliğindencilerle gerçek ayrım işçi sınıfının ekonomik durumu (geçim düzeyi) ile onu devrimci olmaya iten temel nedenin aynı şey olup olmadığıdır. Marksist teoride temel neden ile ekonomik durum v.b. görünür olgular (örneğin kültür eksikliği, siyasal haklardan yoksunluk) arasında şu veya bu biçimde bir dolayım vardır.

Görünür olgularla temel nedeni aynı şey olarak görmek ve dolayısıyla temel nedeni aşmaya, onu geçersizleştirmeye yönelen nesnel devrimci bilinç ile görünür olgulara tepkiden yola çıkan bilinç türü arasında kesin bir ayrım olduğu Marx tarafından özellikle vurgulanmıştır.

Marx, «sefaletin içinde sefaletten başka bir şey bulamayanları» kınar ve komünist bilincin «sefaletin içinde eski toplumu alaşağı edecek devrimci, yıkıcı yönü» görmek olduğunu belirtir. (Bkz. **Felsefenin Sefaleti**, Sol Yayınları, 2. Baskı, s. 130-131).

Marx, kendiliğinden bilinçten devrimci bilince geçişin dolaysızca olacağını değil, temel neden ile onun pratik dışavurumu arasında bağ kurabilmenin o çağdaki özgül biçiminden sözetmektedir.

Temel nedenlerin «pratik dışavurumu» tarih içinde değişir. Nitekim kapitalizm, metropol ülkelerde sefaleti bir olgu olmaktan çıkaran bir aşamaya vardığında (emperyalizm) ve işsizlik, sosyal güvenlik sigortaları, sendika ve varolan siyasal düzenin kurallarına bağlı partiler kurulduğunda, temel neden ile onun pratik dışavurumu arasındaki ilişkinin eski biçiminin tarihî bir biçim olduğunu anlayamayanlar Marksist siyasal hedeften uzaklaşmaya başladılar.

Çağının özgül koşulları içinde Marksist teoride ancak bir nüans olarak görülebilen, ama özünde teorinin asli ögesi olan bilinçlilik, koşulların yukardaki gibi değiştiği ve değişmeye devam ettiği dönemlerde Marksist sosyalizm teorisi ile Marksizm-dışı akımların gerçek ayrım noktası haline geldi.

«İNSAN-DIŞI» KAVRAMI

Marx'ın, proletaryanın geçim düzeyi, koşulları için değil, asıl olarak onun kapitalist üretim ilişkilerindeki konumu, yani üretici işlevini yerine getiriş biçimi, bu işlevin kapsamı ve içeriği için «insan-dışı» nitelemesini yaptığını özellikle vurguladık.

Bu niteleme, Marx'ın eserlerinde geçen emeğin yabancılaşması, yabancılaşmış emek ve praxis kavramları ile birlikte düşünülmelidir. Burada bu kavramların içeriğini değil, özel olarak bu kavramsal yapıyı oluşturan bakış açısını kısaca ele alacağız.

Kapitalizmin gelişmesi kendisini iki somut olguda gösterir. Ürünlerin artışı ve üretim araçlarının —makinaların— yetkinleşmesi. Ve her iki olgu üretimde yer alan insanlar arasında işbölümünün giderek daha da artışı, incelmesi olgusuyla birliktedir.

İşbölümünün artışı, işçilerin iş araçlarına giderek daha fazla bağımlı hale gelmeleri, onun uzantısı olmaları sonucunu doğurur.

Her yeni makina sistemi daha fazla ürün elde etme imkânı sağlamakla birlikte, yeni bir işbölümü düzenlemesi gerektirir ve bu düzenleme içinde işçiler eskisinden daha dar hale gelmiş bir çalışma biçimine sokulurlar. Bu giderek işçinin işlevini çoğu kez tek ve basit bir mekanik harekete indirger.

Marx'ın «insan-dışı» diye nitelediği şey budur.

Karşılığında aldığı ücret ne olursa olsun, bu sözkonusu olmaksızın Marx'ın yaptığı bu niteleme, yalnızca bu dar işlevin yeknesaklığı, sinir bozuculuğundan ötürü de değildir. Bunlar sözkonusu nitelemenin yapılmasında ikincil nedenlerdir, hattâ kanıtlardır.

İnsanı, diğer organik varlıklardan ayırdeden şey onun çalışan, üreten bir varlık olmasıdır. O bu özelliği nedeniyle yalnızca organik hayatını sürdürmek için gerekli nesneleri edinmekle kalmaz, doğayı da değiştirir. Onu alderek daha fazla denetime alır. İnsanın tarihi, onun doğayı giderek artan ölçüde etkilevebilme imkânları yaratmasının, değiştiresinin tarihidir. Bu etkinlesme, değiştirme evlemi içinde insanın kendisi de değisir.

Kapitalizm çağında insanlar doğayı geçmiş dönemlerle ölçülemeyecek oranda değiştirebilme imkânlarına sahip oldular. Ancak burada özellikle proletarya için son derece somut biçimde görülen bir paradoks ortaya çıktı.

İnsanların doğayı çok daha fazla değiştirebilmelerine etkinliklerini çok daha fazla artırabilmelerine imkân veren her gelisme işçilerin bu değiştirme evlemine katılmalarındaki birevsel payın daha da küçülmesi ile birliktedir. Yani üretilen her birim nesnede birey olarak işçinin payı alderek daralmaktadır.

Yetkin makinalar ve işbölümünün nesnel koşulları içinde temel olay bu idi.

Elbette ki kapitalist ilişkilerin bu temel olayı ekonomik-sivasal planda biçimlendirilişi sistemin tarihi içinde değişikliker geçirmiştir. Örneğin kapitalizmin başlanaıc dönemlerinde düşük ücretler, işgününün uzunluğu, işyeri koşullarının kötülüğü, v.b. kendisini dolaysız olarak insanın organik varlığında duyuran olaylar, bu temel olayın hem tarihî biçimlenişi idi ve hem de bu biçimlenişin kendisi, yarattığı ideolojik-politik koşullandırmaların da etkisiyle temel olguyu örtebilmekteydi.

Proleterya insan olarak ayırdedici özelliğini kendi insanî eyleminde (çalışmasında) göremez. Yerine getirdiği fonksiyon, kendi insanî yeteneklerinin bir dışavurumu olmaktan çok, yerine göre aynı yeteneklere henüz sahip olamamış bir çocuk işçi ve hatta gelişkin bir makinanın parçası tarafından bile yerine getirilebilir basit bir etkidir. Bir işçi yaşamı süresince yetkin bir makina, ya da bir başka işçi tarafından kolayca yerinden edilebilinir bir iş nesnesi olmanın getirdiği çok yönlü güvensizliği yaşar. Bu güvensizlik duygusu temelinde insanî etkinlikten yoksun bırakılmış olmanın bilincine varılmayışının tepkici bir ifadesidir. Değişen koşullar içinde bu duygu ya bir boyun eğişe (pasifizme) ya öfkeli bir isyana ya da, özellikle ekonomik doyum koşullarında, herhangi bir apolitik yönelime yol açar.

Bu çok yönlü güvensizliğin ücret, sosyal sigorta v.b. yönleri şu veya bu biçimde giderilse bile onu doğuran temel olgu, kapitalist toplum biçiminin sürekliliğini varsaydığı; üzerinde bütün bir sistemin asli kurumlarını oluşturduğu ve ideolojik —«bilimsel» planda «insan gerçeği»nin değişmez özelliklerinin mümkün en makûl formu diye sunduğu «nesnel bir özgü» olarak kalır.

Kapitalizmde —ona tekabül eden tarihî evrede— insanların doğa üzerindeki etkinlikleri, bilimsel faaliyetin makinalar-iş araçları yaratmasıyla artmış ve insanlar insan olarak kendi etkinlik kapasitelerinin bilincine makina dolayımında varmışlardır. Makinalar-iş araçları, kendi insanî ayrıcalıklarının somut ifadesi, doğa üzerindeki zaferlerinin simgesi olmuştur.

Varolan toplumsal koşullar içinde bu olay aynı zamanda üretim araçlarına sahip olanlar için, ona sahip olmayanlar üzerinde ekonomik-toplumsal bir zafer, bir üstünlük konumu da kazandırmıştır.

Bir önceki bölümde **Kapital**'den alıntıda bir burjuva ideoloğun bu üstünlük duygusu ile proletaryaya nasıl haykırabildiğini görmüştük.

Marx, eğer ortada bir zafer kazanan varsa bunun hiç de bilimi ve onun ürünü makinayı satın alarak kullanan kapitalistler olmadığını ve kapitalistlerin de tıpkı işçiler gibi aynı «yabancılaşma» içinde olduklarını anlatır. Ne varki kapitalistler servetlerinin verdiği doyum-

dan ötürü bu «yabancılaşma»da —insan dışı' lıkta— kendi öz erklerini görürler.

İnsanların doğayı değiştirebilme imkânlarının bu tarihî evresinde, etkinlik kapasitelerinin makina bağlamındaki bu gerçekleşme biçimi sürdükçe ve özel olarak kapitalist ilişkiler ortamında bütün sınıf ve zümreler, özünde aynı insan-dışı konumdadırlar. Ve sistem, genel olarak artan etkileme potansiyelleri ile sınıf veya birey olarak buna ters orantılı biçimde küçülen genel etkinliğe katılma payı arasındaki çelişkiyi, tüm yapıların kendine özgü biçimleri altında gösterir.

Bundan dolayı Marx, sözkonusu insan-dışı konumu ve çelişkiyi en çıplak biçimde yaşadığından ötürü proletaryanın «güncel toplumun tüm insan-dışı yaşam koşullarını özetlediğini» söyler ve bunun için proletaryanın tarihî görevinin yalnızca kendini değil, tüm toplumu (insanlığı) kurtarmak olduğu, bundan başka bir içerikte düşünülemeyeceği sonucuna varır.

DEVRİMCİ BİLİNÇ

Buraya kadar yazılanlar akla şu soruyu getirir. Marx'ın da bizzat belirttiği gibi kapitalist üretim ilişkileri, bilimsel icatların bir ürünü olan makinalar ve işyeri düzenlemeleri v.b. nesnel olgular üzerinde kurulur. Bu yüzdendir ki Marx proletaryanın öz yaşam koşulları —üretim ilişkilerindeki konumu— için zorunluluk ifadesini kullanır.

Ayrıca şu da var ki kapitalist ilişkiler içinde yapılan üretim daha önceki dönemlerin üretim kapasitesi ile kıyaslanmayacak ölçüde çok ve yetkin ürünler elde edilesine imkân vermiştir. Bir bütün olarak toplumun doğayı değiştirebilme ve etkileme gücü olabildiğine artmıştır. Marx bu durumu her yerde tarihî bir aşama olarak nitelendirmiştir. Bu olumlu sonuçlara karşın kapitalist üretim ilişkilerinin insan-dışı niteliği vurgulamasını yapmak bir anlamda ahlâkî bir eleştiri değil midir?

Marx'dan, **Kutsal Aile**'den yaptığımız alıntı insan-dışı üretim ilişkilerinin kaldırılması gerektiğini belirtmekte, ama böyle bir çözümün nesnel nitelikte olabilmesi için gerekli, buna tekabül eden üretici güçler gelişmesinin ne olduğunu açık bırakmaktadır.

Üstelik daha önce, hiçbir üretim biçiminin kendine özgü üretici güçlerinin gelişimi ile daha üst bir üretim biçimi yaratmadığı özellikle vurgulanmıştı. Ayrıca bilinmektedir ki tüm toplumsal üretici güçleri kendi isterlerine göre biçilendiren kapitalizm, bu özelliğiyle bütün geçmiş üretim biçimlerinden üstündür ve işçi sınıfının kendisi de dahil bütün doğal ve toplumsal üretici güçleri yönlendirme imkânlarına sahiptir.

Kapitalizm, yeni bir zorunluluk demek olan yeni nitelikte üretici güçleri kendisi yaratmayacağına göre ve ayrıca bütün üretici güçleri denetim altında tuttuğuna göre, insan-dışı konumları artık imkânsız kılacak nitelikçe yeni üretici güçleri noluşması nasıl bir sürecin ürünü olabilir? Böylesi bir sürecin kendisini nesnel bir zorunluluk olarak gösterdiği yargısına hangi kanıtlardan, hangi olgulardan dolayı varabiliriz?

Şüphesiz bu sorular ekonomist anlayış için sözkonusu bile değildir. Bu anlayış, geçen yazımızda gördüğümüz gibi sosyalizm ile kapitalizm arasında üretici güçler açısından nitel bir farkın varlığı gibi bir sorunla kesinlikle ilgilenmez. Böyle bir sorun yoktur onun için. Ekonomist anlayış kapitalizmin belirli bir noktadan itibaren artık üretici güçleri geliştiremez hale geleceğini söyler. Teorisi budur. Ama onca «somutluğuna», «nesnelliğine» karşın bu «belirli nokta»nın, «belirli seviye»nin açık seçik bir tanımını yapmış değildir.

Bu soy ekonomizme tepki olan ve Lenin sonrasında Marksist-Leninist harekete egemen kılınan ekonomist yaklaşım ise tekel dönemine girildiği andan itibaren bu «belirli seviye»nin aşıldığını söyler. Sosyalist devrimin objektif koşulları artık vardır, yani sosyalist toplum biçiminin üzerinde yükseleceği üretici güçler kapitalizmin bu evreye varan gelişimi içinde oluşmuş böylece sosyalizme maddî temel sağlama görevini kapitalizm gerçekleştirmiştir.

Objektif koşullar sağlandığından artık sorun sübjektif (öznel) koşulların sağlanmasıdır. Bu öznel koşulların somut göstergesi işçi

sınıfının sendikal ve siyasal planda örgütlenme düzeyidir. İkincisi ise bu sınıfın kendisini sömüren kapitalist sınıfla iktisadî mücadelenin yetersiz olduğunu kavrayarak sömürünün yok edilmesi için siyasal mücadelenin verilmesi gereğine inanmasıdır. İşçi sınıfı bunu kavradığında siyasal-devrimci bilinç sahibidir.

Lenin'den kaynaklandığını söyleyen bu anlayış, yalnızca Lenin'i vulgarize eden bir anlayıştan başka bir şey değildir. Leninizmi «Tekelci dönemin Marksizmi» olarak güya yücelten, ama öte yandan Marx'ı «tekel-öncesine» hapsedip geçersizleştiren bu yorum; böylece hem Lenin-Marx kopukluğunu örtük biçimde varsaymakta ve hem de Lenin'i ekonomistlerle ayıran çok önemli çizgiyi, —soy ekonomistlerin de aynı biçimde anladıkları— bir «siyasal mücadele»ye öncelik verip vermeme sorunu haline getirmektedir.

O halde bu bölümün başlarında sorduğumuz soruya burada bir ikinci soru daha eklemek gerekiyor. Lenin'in özgün Marksizm yorumunun vulgarize edilmesinden oluşan anlayışın yanlış içerikte sunduğu siyasal bilinç'in içeriği nedir?

Her iki soru ayrı gibi gözükmelerine karşın göreceğiz ki birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Bir nokta daha var.

Bilindiği gibi bilinç sorunu üzerinde kopan tartışmalar, «işçi sınıfına bilincin dışardan verilmesi» tezi üzerinde yoğunlaşır.

Tezi kabullenenlerin pek çoğu «dışardan verilme»nin gerekçesini işçi sınıfının bilgi ve kültür eksikliğinde bulur. İşçi sınıfı kapitalizm koşullarında bilgi ve kültürden ırak tutulmaktadır. Oysa mücadelesini bilimsel temeller üzerinde sürdürebilmesi ve bunun bilincine varabilmesi için bilgi ve kültür eksikliğinin giderilmesi gerekir. Bu eksikliği kendi başına gideremez. Sosyalist aydınların katkısı gerekir. Burjuva, küçük burjuva «köken»li olan aydınlar, «işçi-dışı» bir zümredirler ve fonksiyonları da ayrıdır. Bilgi ve kültür işçilerin dışında ve bunu onlara aktaranlar da işçi-dışı bir zümre olduğu için, «dışardan verilme» kavramı benimsenir. Bilgi ve kültür, bilincin temeli olduğu için «işçi sınıfına bilincin dışardan verilmesi» tezi tüm bu makûllüğü ile savunulabilir.

Belirtmek zorunludur ki bu yorum sözkonusu tezin vulgarizasyonudur. Şüphesiz yukarıda anlatılan, bilincin dışardan verilmesi tezinin uygulamada alacağı, alabileceği bir biçimdir. Ancak tezin kendisi, bir uygulamaya indirgenemez. Ne bilinç, sosyalist teorinin başlıca vargılarından ibaret bir bilgi-kültür yığınıdır ve ne de «dışardan verilme »ile kastedilen aslî anlam, aydınların, işçi-dışı olmaları gibi sıradan bir gerçekten ibarettir.

Böylece Marksizmin bilinç kavramına verdiği içeriği ele alabileceğimiz yeterli çerçeve oluşmaktadır.

A. ZORUNLULUĞUN AŞILMASI

Üretici güçlerdeki niteliksel gelişmeyi sağlayan bilimsel faaliyetin gelişim süreci ile özel olarak burjuvazinin bir sınıf olarak gelişim süreci birbirleriyle özdeş süreçler değildir. Bu iki süreç belirli bir tarihî evrede kesişmişler ve bundan sonra birbirlerini aşağıda açıklayacağımız biçimde değiştirecek bir ilişkiye girmişlerdir.

Kısaca ifade edersek bilimsel faaliyetin üretime uygulanacak icatları gerçekleştirmesine kadar, burjuvazi bilim ile ilgilenmemiş, onun gelişimi için herhangi bir katkıda bulunmamıştır. İlk icatlar ortaya çıkınca, o zamana kadar ticaret alanında olan burjuvazi, üretim alanına yönelmiş, böylece sanayi burjuvazisi (kapitalist) doğmuştur.

Bilimin üretime uygulanmasıyla üretici güçlerde gerçekleşen niteliksel gelişmeler, bilimsel faaliyetin salt insana özgü bir faaliyet oluşundan dolayı insanın üretici işlevinin belirleyici üretici güç haline gelişi olarak nitelendirilir.

Bu bir tarihî aşamaydı. Ve bu aşamanın ilk evresinde, insanın üretici işlevindeki gelişme, doğrudan doğruya insanın kendisinde değil, iş araçlarında, makinalarda gözlemlendi. Bundan dolayı bu evreyi, insanın üretici işlevindeki gelişmenin makina dolayımında gerçekleştiği evre olarak nitelendiriyoruz.

Sanayi burjuvazisi işte bu **makina dolayımında gerçekleşen** ilk evre bilimsel gelişmesini, üretim alanına yöneltti. Tarihî misyonu budur.

Ticaret burjuvazisini sanayi burjuvazisine dönüştüren itici güç bilimsel faaliyetin gelişmesi olmuşsa, bilimsel faaliyeti özellikle yetkin iş araçları oluşturmaya yönelten de sanayi burjuvazisi olmuştur.

Bilimsel faaliyetin böylesine yönlendirilmesi, açıktır ki, sanayi burjuvazisinin çıkarlarına tamı tamına uyar. Makinaların sahibi olarak o, bunlar yetkinleştikçe hem daha fazla meta elde edebilir hem de çalıştırdığı işçilerin üretici işlevlerinin giderek niteliksiz bir iş haline gelmesini sağlar ve onların çok daha az ücretle çalışması, daha bol bulunabilmeleri imkânını kazanmış olur. Yetkinleşen makinaların daha az işçi gerektirdiğinin de çıkar hanesine yazıldığını eklemek gereksiz

Salt insana özgü bir faaliyet olan bilimsel faaliyet, gelişimi ile insanın çok yönlü üretici eylemine tarihî bir sıçrama yaptırmış ve insanın etkinlik alanının olağanüstü genişlemesini gerçekleştirmiştir. İnsanın üretici işlevi bilimin imkânları ile bastan aşağı değişebilir, yepyeni bir içerik kazanabilir. Bu, bilimin açtığı ufukları azçok görebilen herkesin kendiliğinden vardığı sonuçtur.

Ancak bilimin üretime ilk uygulanış biçimi paradoksal bir sonuç yarattı. Giderek yetkinleşen makinalar, insanları (proleterleri) kendilerinin adeta uzantısı haline getirdiler. Proletarya kendisini üretici bir yetenek kazanmaya zorlayan değil, tersine varolan yeteneklerini bile gereksiz hale getiren nesneler olarak gördü makinaları. Makinayı kullanarak yaptığı şey, giderek kendi yaptığı şey olmaktan çıkıp, neredeyse doğrudan makinanın yaptığı şey haline geliyordu. Kendi işlevi ile ürün arasında doğrudan bir bağ kurması imkânsızlaşıyordu. Makinalar yetkinleştikçe kendi işlevi basitleşiyor, tekdüze, sıkıcı ve mekanik bir etkiye indirgenmiş hale geliyor, ama öte yandan ürün giderek karmaşıklaşıyordu. İşlevinin basitleşmesi ile ürünün karmaşıklaşması arasındaki karşıtlık makinalar yetkinleştikçe daha da belirgin hale geldi.*

İşçinin makinayı değil, makinanın işçiyi kullandığı, neyi nasıl yapacağını belirlediği bu ilişki içinde proletarya, kendisinden insana özgü bir etkinlik değil, bir araca özgü etkinlik istendiğini, kendisi için bunun yeterli görüldüğünü bilir. Nitekim makina yetkinleşip, yaptığı işi bir otomat yapınca hiç bir üretici etkinlikte bulunamayacağı bir durumda bulur kendini.

İnsanı başka organik varlıklardan ayıran çalışma etkinliği kapitalist ilişkiler içinde geçim vasıtası haline gelmiştir. Herhangi bir canlı da içgüdüsel faaliyetleri ile hayatını sürdürmek ister. Bu bakımdan işçi çalışmasında insana özgü bir amaç göremez olur. Elbetteki bu durum kapitalist sınıfın kendisi dışında tüm toplum için geçerlidir.

Bilimin kapitalist biçimde işlerliğe sokulması, yani yetkin iş araçları yaratmak yönünde kullanılması, üretimin artması sonucunu vermekteydi ama öte yandan insanların dar bir etkinlik alanı içine hapsedilmesine yol açmakta ve bu durumda da onların insanî yeteneklerinin körelmesine atıl kalmasına neden olmaktaydı. Gerçi genel olarak insanda bulunan tüm yetenekler, işbölümü yasaları içinde her biri bir grup insanın özel işi olarak toplumsal üretim için kullanılmaktadır ama o bir grup insanın başka yeteneklerinin köreltilerek tek bir yetenekten ibaret hale getirilmesi pahasına oluyordu bu.

İnsanın üretici işlevindeki gelişmenin makina dolayımında gerçekleştiği bu evrede, gerek sınıflar ve gerekse birey olarak insanların somut insanlar olarak kendi üretici işlevlerinde gözlemledikleri sonuçlar bunlardır. Tüm toplumu temsil eden «genel olarak insan»ın üretici işlevi, etkinlik kapasitesi olabildiğine artmakta, karmaşıklaşmakta, bireylerin kendi

* Şüphesiz işçinin üretici işlevinin basit bir mekanik etkiye indirgenmesi, işçi bu işlevi karşılığında eskisinden daha doyurucu bir ücret alıyorsa, alma imkânı varsa, önemsenmeyen ve hattâ doğal karşılanan bir olgu olarak görülebilir.
Avrıca, önemli olanın bu işlev sorunu değil, ücret sorunu olduğunu öne sürenler, ücretlerin artışıyla işçilerin birçok toplumsal etkinliklerden yararlandıklarını ve dolayısıyla işyerlerindeki konumlarını yukardaki gibi değerlendirsek bile, onun ücret düzeyinin artışıyla, edindiği imkânlarla bunu gidere bileceğini söylerler.
Yanlıştır bu. Çünkü geçim düzeyi ne denli artarsa artsın, işçi toplumsal etkinliklerin sonuçlarından yararlanma imkânı edinebilir. Üretilmiş bilgileri kitaplardan, icra edilmiş sanatı gösterilerden yararlanarak edinir.
Burada yoksunluğu vurgulanan şey yararlanma hakkı, imkânı değil, yaratma hakkıdır, eylemin kendisine katılma, onun oluşmasında aktif olarak yer alma hakkıdır. İnsan olmanın ayırdedici özelliğini birey olarak gerçekleştirebilme imkânıdır.

etkinlikleri ise giderek daralmakta, basitleşmektedir.

Şüphesiz işbölümünün ilk ortaya çıkışından, ilk sınıflı toplumdan itibaren, bu çelişki vardır ama kapitalizmde bu çelişki alabildiğine belirgin biçimde, yarattığı tüm sonuçlar ile ortadadır.

Bilimin gelişmesi insanın üretici işlevini yerine getiriş biçimlerinin tümünü etkilemiş, şu veya bu biçimde değiştirmiştir. İlk dönemler ve pek farkedilmemekle birlikte çağımızda artık bilimsel faaliyeti yürüten zümrenin kendi içinde de benzer bir süreç egemendir ve bugün toplumsal işlevi «kafa emeği» olan, bilimsel-teknik faaliyet olan kesimler de bu süreci öbür toplumsal sınıfların karşılaştığı sorunların benzeri ile karşılaşarak yaşamaktadırlar.

Bilimin belirlediği üretici insan eyleminin makina dolayımında gerçekleşmesi zorunlu bir evreydi. Bilimsel gelişmenin seviyesi bunu gerektirmekteydi. Ama bu evrenin somut insanların üretici etkinliklerinde kısıtlamalar yarattığının ilk sonuçları ortaya çıkar çıkmaz, buna şu veya bu biçimde karşı çıkan siyasal-toplumsal hareketler belirdi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Marx'ı öteklerden ayırdeden şey, onun sözkonusu evrenin zorunluluğunu görmesi ama bu zorunluğun aşılması gerektiğine dayalı bir yorum getirmesiydi. Bilimsel sosyalizm teorisi bu zorunluluğun aşılması tezi üzerinde kuruludur.

Üretici insan eyleminin «makina dolayımında gerçekleşmesi»nin yarattığı zorunluluk yerine, «üretici insan eyleminin bizatihi insanda gerçekleşmesi» —diyebileceğimiz— zorunluluğun yaratılması.

Daha önce **Alman İdeolojisi**'nden yaptığımız alıntıyı işte bu bağlamda ele almalıyız. Marx'ın sosyalizmi, «üretim sürecinin insanlara değil, insanların üretim süreçlerine egemen olacağı dönem» diye nitelemesinin anlamını bu bağlamda düşünmeliyiz.

Şüphesiz, tüm toplumsal üretici güçlerin yeni bir zorunluluğun yaratılması bilinciyle harekete geçirildiği evre «makina dolayımında» diye nitelediğimiz evreyi ve özel olarak makinanın kendisini yadsıyan bir evre olarak düşünülemez. Tersine bu evreyi karakterize eden makinanın yetkinleşmesi olgusunu kendisine temel almaktadır ve makinaların olabildiğince otomatize olmalarını, kol gücüne, niteliksiz emeğe toplumsal ihtiyacın kalmayacağı bir duruma getirilmelerini, «emeğin kurtuluşu» için zorunlu saymaktadır.

Dikkat edilirse bugün bilimin çok daha ileri imkânlar sağlayan gelişmesi, birçok üretim kollarında tam otomasyonu gerçekleştirme imkânını verse bile kapitalistler bunu uygulamayı ertelemek zorundadırlar. Tam otomasyonla serbest kalacak işçileri istihdam edecekleri yeni bir el emeği gerektiren alan ya da bir hizmet çeşidi ortaya çıkarıldığında bu yola yönelebilirler.

Üretim araçlarındaki değişimler asıl olarak bilimsel faaliyetin ürünü olan icatlar, yetkinleştirmelere bağlı olduğu için, kapitalistlerin bu faaliyeti denetimlerinde tutmaları zorunludur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi üretici insan eyleminin «makina dolayımında» gerçekleşmesi, yarattığı çok yönlü yanılsamaların da etkisiyle kapitalist sınıfın üretici güçler planında egemenliğinin temelidir.

O halde bilimsel faaliyet, yalnızca yüksek düzeyde kafa emeği gerektiren bir iş olduğu için değil, üretici güçlerin istenmeyen biçimde gelişmesine yol açacak başlıca faaliyet haline geldiği için de yüksek eylem alanlarına özgü sınıflı toplum biçimlerinin ortak yasasının titizlikle işler tutulduğu bir alan haline gelir.

Böylece gerçek politik etkinlikten kitleleri uzak tutmak nasıl sınıflı toplumun temel bir yasası ise, bu yasa kapitalizmde bilimsel etkinlikler için de geçerli hale gelir.

Oysa «yeni bir zorunluluğun yaratılması», her şeyden önce bilimsel etkinliğin bu yeni zorunluğu yaratacak biçimde yönlendirilmesini gerekli kılar.

Bu yönlendirme yalnızca insan-dışı hale getirilmiş kol emeğini toplumsal bakımdan gerekli emek olmaktan çıkarmak (tam otomasyon) hedefleriyle yetinemez. Tam otomasyon toplumun çok büyük bir kısmının hiçbir üretici etkinlikte bulunmaması, çalışmaya gerek kalmaması demektir.

Oysa insan-dışı konumların aşılmasından amaç, bu değildir. Çalışmayı insanı ayırdeden bir özellik olarak niteleyen Marksist yaklaşım, kol emeğinin gereksiz hale gelmesiyle birlikte insanların salt insana özgü (zihni) faali-

yetler içinde olacaklarını varsayar. Geçim aracı olmaktan çıkması ile birlikte —ki otomasyonla bu mümkün olacaktır— emek, birincil hayatî ihtiyaç haline gelecektir ve bu emek artık sırf insana özgü (zihnî) faaliyet olmak durumundadır.

O halde proletaryanın kurtuluşunun yeni bir zorunluluk yaratılması ile gerçekleşeceğini öngören Marksist teori, açıktır ki proletaryanın özel olarak bilimsel faaliyeti doğrudan yapar hale gelmesini öngörmektedir. Ama unutulmamalıdır ki kapitalistlerin denetimindeki bilimsel faaliyetin kendisinde de işbölümü geçerlidir ve bu durum bilimsel faaliyeti yürütenlerin de proletaryanın «insan-dışı» konumuna benzer bir konumda olmalarına yol açmıştır. Bunun için artık proletaryanın bilimsel faaliyete katılması yeni bir «insan-dışı» konuma geçmek olacaktır.

Öyleyse yeni bir zorunluluğun yaratılması olarak nitelediğimiz evrede, bilimin bu amacı gerçekleştirmek için kullanılması, ancak bilimin de dönüşturulmesi ile birlikte olmalıdır. Proletarya ancak bu dönüşturulmuş bilimsel faaliyete doğrudan katılmakla «insan-dışı» konumunu gerçekten aşma imkanı edinir.

Burjuva bilimin dönüşturulmesi gereği, zaten onun epistemolojik temellerinin bilimdışı niteliğini gösteren Marksizm tarafından ispatlanmış ve ayrıca Marksizm onun yerine kendi yetkin bilim anlayışını getirmiştir. Marksist bilim anlayışı, burjuva bilimin yaptığı ayrımların toplumsal bilimler alanında geçersizliğini bizzat oluşturduğu tarih bilimiyle gösterdi. Doğal bilimler alanında da yapılmış ayrımları geçersiz kılan gelişmeler artık yürürlüktedir.

Bunlar «yeni bir zorunluluğun yaratılması» olarak nitelediğimiz evrede geçerli olacak bilimin, bütünsel olacağını gösteren nesnel kanıtlar. Böylece «burjuva bilimin dönüştürülmesi» spekülâtif bir talep olmaktan çıkıp, burjuvazinin bilim üzerindeki denetiminin koşullarını nesnel olarak geçersizleştiren somut bir olgu, varolan bir gerçek olduğunu gösteriyor.

Ama asıl nesnel kanıt çağımızın bilimsel gelişmeleri içindedir. Bugüne değin yapılmış araçlardan apayrı nitelikte araçlar bilgilerin depo edilmesine ve kullanılmasına elverен araçlar (bilgisayarlar) bulundu. Bilginin toplumsallaşması, herkes tarafından edinilebilir, kullanılabilir hale gelmesinin nesnel temelleri gerçekleşmiş oldu böylece.

DEVRİMCİ PRATİK

Kendisinin hangi nitelikleri kazanarak dönüşeceğini, bu duruma gelmekle de sorunun çözüleceğini bilme, proletaryanın devrimci bilince eriştiğinin bir ön-koşuludur. Ama sözkonusu niteliklere **nasıl** sahip olacağı, bunlara sahip olmak için kendisini **nasıl** dönüştürmesi gerektiği yine bir sorundur.

Bu sorunun cevabı yalnızca bir bilgi değildir. Marksizmde devrimci bilincin zorunlu bir ögesi ve hattâ bir ögesi olmaktan çok devrimci bilincin birlikte bir bütünlük oluşturduğu bir diğer kavram olarak ele alınan devrimci pratik, işte bu son sorunun cevabıdır.

Devrimci pratik, proletaryanın kendisini değiştirmesidir. O halde pratiğin içeriği ile devrimci bilinç kavramının içeriği arasında zorunlu bir uyum vardır. Şu söylenebilir ki pratik, bilincin bir «yansıması», onun gerçekleşmesidir.

Ve şu sonuç çıkar ki devrimci pratik süreci, bir bilinçlenme sürecidir.

Kapitalist toplumun çelişkileri asıl olarak proletarya için bir sorun olarak gözükür. Aslında aynı sorunun içinde olan kapitalist sınıf, konumundan memnundur ve bu konumunu proletaryanın kendi konumunu gördüğü gibi «insan-dışı» olarak nitelemez. Tersine konumunda kendi özerkliğini, insan olmak özelliklerinin gerçekleşmesini görür. Ve egemen sınıf olarak durumun devamından yanadır, proletarya için özellikle sorun olan şeyi, bir (çözülmesi gereken, çözülebilir) sorun olarak görmez ya da bunun doğal, önlenmez, insanın ebedî çelişik özelliklerinin kaçınılmaz bir sonucu v.b. olarak niteler. Bundan dolayı da proletaryanın sorunu çözmek için yaptığı her tür girişimi önlemek ister. Ve asıl önemlisi, proletaryanın kendisini dönüştürmeyi sorunun çözümünün aslî ögesi olarak kabul ettiği düşünülürse, kapitalist sınıf, bilinçli ya da bilinçsiz asıl önleme eylemini proletaryanın kendisini dönüştürme eylemine yöneltir. Bunu ideolojik plânda, bu dönüştürme düşüncesinin varolan durum içindeki somut kanıtlarını (örneğin bilim ve kültürden yoksunluk) ortadan kaldırabileceği yanılsamasını yaparak

(işçi sınıfına özel bir bilgilendirme programı) ya da sorunun kendisini saptırarak (tüketim ideolojisi, tüketim kamçılaması) ya da zorla yapmaya çalışır.

O halde devrimci pratik, varolan toplumun içinde belirli olguların birer imkân olarak ele alınması ve bu olgulara karşı yöneltilen eylem içinde proletaryanın kendisini dönüştürmesinin hedeflediği nitelikleri kazanması çabası ve sürecidir. «Nitelikler» ile kasdedilen «dünyayı dönüştürmek için anlama»ya yönelik bir bilimin, bu yeni içerikte bilimin kendisidir. Bu bilim, bütünsel bir bilimdir. Dünyanın nasıl olduğu ve nasıl değiştiğini, —ki bu değişim niceliksel olarak değerlendirilir— insanı veri (değişmez) olarak araştıran burjuva (geleneksel) bilimin yaptığı ayrımları geçersiz hale getirerek, insanın kendisini ve değiştirme nesnelerini nasıl ve ne yöne değiştirebileceğini, olgunun bütünselliği içinde ele alan yeni bir bilimdir. Ve doğaldır ki bu yeni bilimde bilginin anlamı da değişmiştir ve bilgi değişebilen bir şey olarak, bilimin kendisine yöneldiği bir hedef (bilgi edinmek) olmaktan çıkıp, bilimin bir aracı haline gelmiştir ve artık bağlayıcı olan bilgi değildir, en genel anlamıyla yöntemdir.

Bu bakımdan proletaryanın devrimci pratiği süreç içinde bu yöntemi edinebilmeye yönelir. Ve işte bunun içindir ki yöntemi daha yetkin biçimde kullandıkça «bilinçlenir» ve bilinçlendikçe de kendisini dönüştürür.

«Proletaryanın tarihî görevinin bilinci» kavramı bu perspektif içinde ele alındığında; kapitalizmin tarihi içinde proletaryanın eylemini yönelttiği başlıca tarihî sorunlar ve bu sorunların tekabul ettiği olgular (yoksulluk olgusu ve bunun nasıl giderileceği, dağınıklık ve örgütlenme sorunu, savaşlar ve bunlara karşı tavır sorunu); çözümlendiği takdirde proletaryanın kurtuluşunun gerçekleşeceği kabul edilen mutlak sorunlar olarak ele alınamaz. Bunlar devrimci pratiğin —deyim yerindeyse— nesneleri olmuşlardır. Çünkü proletarya bu olguları ve sorunları «insan-dışı» konumunun nedenleri olarak değil ancak belirli tarihî koşullardaki «yansıma»ları olarak ele alır. Tarihî sorunların çözümlenmesi için verdiği mücadele, elde ettiği sonuçların ötesinde asıl olarak kendini dönüştürme eylemidir.

TOPLUM BİÇİMİNDEKİ ÇELİŞKİNİN BİLİNCİNE GEÇİŞ: SİYASAL BİLİNÇ

Ekonomist yaklaşımın kapitalizm ve sosyalizmi aynı nitelikte üretici güçler üzerinde kurulan üretim biçimleri olarak kabul etmesi, bu önkabulden yola çıkması, onu Marksizmden **kesin olarak** ayıran temeldir. Tüm farklı teorik-pratik önermelerin kaynağı kökeni buradadır.

Ekonomistler, işçi sınıfının üretici işlevini yerine getiriş biçiminin sosyalizmde de aynı olacağını kabul ederler. Oysa sosyalizm ancak bunun değişmesi ile mümkündür ve sosyalist kuruluş sürecinin «özü» ancak bu olmak zorundadır.

Üretim biçimi çerçevesindeki analiz bize «yeni bir zorunluluğun» yaratılması gereğini gösterdi. Bu ise proletaryanın salt insana özgü etkinlikleri yapar hale gelmesi, üretici insan konumunu bu içerikte olacak biçimde dönüştürmesi ile mümkündü.

Ama proletarya fiilen kapitalizme özgü bir üretici güçtür. Kapitalizm onu kendine özgü bir üretici güç olarak işlevde bulunmaya zorlamaktadır. Dolayısıyla proletaryanın üretim alanında yukarda tanımlanan içerikte bir dönüşümü gerçekleştirmesi imkânsızdır. Kaldı ki bu alanda kapitalist isterlere göre yönlendirilen bilim, yeni bir insan-dışı konuma geçilmesi demek olacak bir biçimdedir. (Bilimsel faaliyet içinde işbölümünün sonuçları).

Proletarya, üretici işlevini yerine getiriş biçimini «insan-dışı» olarak değil can sıkıcı, sınır bozucu v.b. olarak da niteleyebilirdi. Böylece de diyelim işyeri içinde işçilerin sık sık yer değiştirmeleri, dinlenme imkânları v.b. önlemlerle ferahlık sağlanabilir, ücret düzeylerindeki artışla fabrika dışı yaşam koşulları iyileştirilerek fabrika içi duruma etki eden dış koşullar hafifletilir, hattâ bu «dış koşullar»ın daha da iyileştirilebileceği yolunda ekonomik-ideolojik bir yönlendirme (refah toplumu - tüketim ideolojisi), üretim alanında herhangi bir çelişki görmemeyi sağlardı. Ya da «asıl çelişki»nin, konumların kendisinden değil, konumlar karşılığında edinilen ekonomik güçlerin farklılığından (ücret-kâr) ileri geldiğini söyleyen ekonomi-politikçi (ekonomist) «bilimsel» tezlere **—kapitalist üretim ilişkilerini veri alan** bu yaklaşıma— uyularak çelişki tesbit edilebilirdi.

İlkinde olduğu gibi bu ikinci «bilimsel» çelişki tesbitinde de çözüm imkanları yeteri derecede bolaur. Örneğin kimisi de kendini Marksist olarak niteleyen ekonomist yaklaşımlar proletaryayı kurtarmanın sayısız yolunu keşfetmişlerdir (!)

Şu söylenebilir ki Marksizmin çelişkinin kaynağı, temeli olarak gösterdiği alan, az önce gördüğümüz gibi çözümün kendi içinde mümkün olmadığını gösteren bir alandır.

Ama biliyoruz ki Marksizm, çelişkinin çözümlenmezliğini varsaymaz. Ve ayrıca değiştirilemez bir gerçeklik olduğunu da kabul etmez. O halde eğer Marksizm bir yerde çelişki tesbit etmişse bizzat bu çelişkinin nasıl tesbit edildiği, çözümün de nasıl olacağını gösterir.

Nitekim Marksizmin üretim biçiminde çelişkiyi insan-dışı kavramı içinde tesbit etmesi bunu açıklar.

Üretim güçleri - üretim ilişkileri soyutlamasını yaptığımızda tümüyle nesnel bir çerçeve içinde duşunuruz. Ve zaten somut üretim alanında da insanlar arası ilişkiler de dahil, tümüyle nesnel ilişkilerdir. Hatta proletarya da açıkça görülebileceği üzere bizzat insanlar da nesnedir. **Üretim alanını veri alan** bir bakış kesinlikle nesnelerin, nesnelere özgü ilişkilerini dilini kullanmalıdır.

Oysa Marksizm bu alanın çelişkisini tanımlarken insan-dışı gibi hiç de «nesnel» sayılmayacak bir ölçü kullanıyor. Ama üretim alanı için nesnel, kural-içi sayılamayacak olan bu ölçü, bir başka alanın bilimsel bir ölçüsüdür. O alanda bu ölçünün son derece somut bir anlamı vardır. Bu alan tarihtir.

Tarih bilimi, tüm insanî etkinliklerin birlikte oluşturdukları toplumsal gelişmeyi konu alır. İnsanlığın çok yönlü etkinliklerinin bir bileşimi olarak üretim faaliyetini, yalnızca kapitalizmdeki biçiminde ele almaz. Üretim faaliyetini bütün bir tarihî süreci içinde ele alarak, kapitalist üretim biçimini bu sürecin tarihî (geçici) bir evresi olarak görür. Böylece kapitalist üretim biçimini veri alan bir bakıştan, sırf bu özel biçimin ölçüleri içinde yapılan bir analizden; bu üretim biçimini de kendi nesnesi olarak ele alan bir bakışa, çerçeveye bu bakışın ölçülerine geçeriz. İşte insan-dışı ölçütü bu bakışın, bu çerçevenin tümüyle nesnel bir ölçütüdür. Bu ölçüt ise, veri alınan şeyin, veri olmaktan çıktığı bir durumdan, «veri»ye bakıldığında kullanılması zorunlu olan bir ölçüttür.

O halde şimdi cevap vermemiz gereken şu: Bu ölçütü kullanmakla çözüme nasıl varılır?

Herşeyden önce şu ayrımı kesin olarak yapmalıyız. Tarih bilimi, Marksist tarihî gelişim teorisi; üretim biçimlerinin gelişimi teorisi olmaktan çok toplum biçimlerinin gelişimi teorisidir. Şüphesiz burada üretim biçiminin toplum biçimini belirlediği temel gerçeği unutulmuyor. Üretim biçiminin toplum biçimini açıklaması zaten bu teorinin gereği. Ama dikkat edilmelidir ki burada açıklanmasına çalışılan şey toplumdur, açıklama aracı üretim biçimidir. İlkinde insanlar arası ilişkiler ve olgular sözkonusudur, ikincisinde (açıklama aracı) insan (ki o da bir nesne olarak) - nesne ilişkileri ve buna ilişkin olgular.

Kapitalist üretim biçimi insanları da nesneler haline getirerek tamamen nesnel bir görünüme sahip oldu. Ancak üretim biçiminin bu nesnelleşmesi, insanın nesneler karşısındaki bağımlılığını en son noktasına getirmek gibi bir sonuç verdi. Üstelik paradoks şuradaydı. Daha önce insanın nesnelere bağımlılığı onlar tarafından belirlenir olmasından sözederken, nesne sözcüğüyle doğal nesneler, güçler kasdedilirdi (insanın doğa karşısında güçsuzlüğü). Ve insan bu bağımlılığı gidermek için kendi yaptığı iş araçlarına başvurdu ve onlar sayesinde bu bağımlılıktan kurtulma imkânlarını edindiği gibi doğayı da bunlar sayesinde egemenliği altına aldı. Ama bu kez de kendi iş araçları karşısında nesne haline geldi, onlar tarafından belirlenir oldu.

O halde kapitalist üretim biçimine tekabül eden tarihî aşama, insanın doğa karşısında egemenliğinin gerçekleşme koşullarının ortaya çıktığı, bu evrenin tamamlandığı, ama insanların kendi dönüştürdükleri nesnelere bağımlılığının da bununla birlikte ortaya çıktığı bir evredir.

İnsan, kendi dönüştürdüğü ve doğayı dönüştürmekte kullandığı nesnelere bağımlılıktan neden kurtulamamaktadır? İlk soru budur. Ve cevabı daha önce verilmişti. Kapitalist sınıf bu durumu kendi insanî özelliklerinin bir gerçekleşmesi olarak görmekte ve durumu korumak için tüm toplumsal etkinlikleri ve

özel olarak bilimsel faaliyeti, iş araçlarına - makinalara bağımlılığı daha da artıracak biçimde yönlendirmektedir.

Bunu hangi imkânlarla yapmaktadır? Durumu böyle değerlendirmemekle birlikte içinde bulunduğu koşullara tepki duyan bir proleterin ilk sorusu budur ve «kurtuluş» için ön gördüğü çözüm de kapitalistlerin görünür imkânlarını ellerinden almak çerçevesindedir. (Devletin ele geçirilmesi, mülkiyetin toplumsallaşması).

Marksist tarihî gelişim teorisi bu ilk tepkinin çerçevesini aşar. Çünkü yukardaki tipten bir çözüm üretim biçiminin nesnel yapısını dönüştürme temel sorununu olduğu gibi bırakır.

Üretim biçimlerinin gelişimi toplum biçimlerinin gelişimini açıklıyor. Ama sorun şu: Toplum biçimlerinin gelişiminden ne anlıyoruz, gelişim neden dolayıdır?

Üretim biçiminin gelişimi için bu soru gayet kolay cevaplandırılır: Ürünlerin artışı, iş araçlarının yetkinleşmesi. Üretim biçimlerinin gelişimi gayet somut bu olgularda gözlemlenir.

Toplumsal gelişimin ölçütü nedir? Hangi olguda toplumun gelişimini izleyebiliriz? Bir toplum biçiminin diğerine göre bir gelişim sayılabilmesi için temel kanıt nedir?

Marksist tarihî gelişim teorisi ışığında bu soruya verilecek cevap ancak şudur: Toplumsal gelişim siyasal düzenlerin evriminde gözlemlenir. Siyaset kavramının tüm toplumsal faaliyetlerin yönlendirilmesi anlamında kullanıldığını belirtelim. Dolayısıyla «gelişim»in ölçütü insanların bu yönlendirme eylemine, bu en üst toplumsal fonksiyona katılma ölçü ve biçimleridir. Toplum biçimlerinin kıyaslanması ancak bu ölçütle yapılır.

Kapitalist toplumda yalnızca organik hayatın devamı için gerekli geçim araçları üretimi faaliyeti değil, tüm diğer toplumsal faaliyetler meta üretimine yöneliktir ve tümünde de işbölümü yasaları geçerlidir. Her toplumsal faaliyet, bir yanda o faaliyet türünün uygulayıcıları, diğer yanda ise bu ihtisas haline gelmiş faaliyetin ürününden yararlanmak durumunda olan alıcılar gibi iki ayrı konumun varlığında yapılır. Herhangi bir faaliyet türünün uygulayıcısı diğer bir faaliyetin ürününün alıcısıdır. Her biri asıl olarak kendi yerine getirdiği faaliyet türünün gerektirdiği bilgiyle yetinmek durumundadır. İşçi sınıfının durumu burada da bir özellik gösterir. Çünkü o içinde bulunduğu faaliyet türünün ihtisaslaşmış bilgisini bile gerektirmeyecek biçimde ürün yapan tek sınıftır. Ve bu açıdan da bakıldığında onun «insan-dışı» konumu daha iyi anlaşılır.

Demek oluyor ki kapitalist toplumda toplumsal faaliyetlerin yerine getirilme biçiminin kendisidir asıl sorun. Bunda örneğin makinalarla üretim yapılırken görülen nesnel zorunluluklardan söz etmek mümkün değil. Hattâ şu da nesnel bir olgudur ki makinaların gelişmesi giderek daha çok sayıda insanı makinaların birer nesnesi olmaktan çıkarsa bile, tüm topluma yaygınlaşmış bu işbölümü, insanları son derece kısıtlı bir faaliyet türüne zorlamaktadır.

Bunun sonucu, kendi yerine getirdiği faaliyete en yakın faaliyet türünün bile uygulayıcı bilgisini değil, ürününden yararlanma imkânını edinebilen insanların toplumu haline gelir kapitalist toplum.

Bu bakımdan kapitalist işbölümü, insanların üretici etkinliklerinin gelişmesi ve onların toplumsal faaliyetleri yönlendirir duruma gelmeleri önünde tam bir engeldir. Ama bizzat bu işbölümü, onun içinde yeralan insanları, sırf kendi işlerinin bilgisiyle sınırlayarak, düşüncelerini, yeteneklerini böyle biçimlendirerek kendisinin nesnel bir zorunluluk olarak algılanmasını sağlar.

O halde kapitalist toplumun dönüşümü bizzat insanların dönüşümü demektir. İnsanlar, işbölümünün kendilerine ancak ürünlerinden yararlanma imkânı tanıdığı diğer toplumsal faaliyetlere bizzat katılma ve onları yönlendirebilme imkânlarını edindikleri takdirde artık kendilerine tanınan toplumsal konumları yadsıyarak bu yeni niteliklerine uyarlı konumlara elveren bir toplum biçimini oluşturacaklardır.

Daha önce devrimci pratik konusunda söylenenler hatırlanmalıdır. İnsanın birincil üretici güç haline geldiği bir tarihî aşamada toplum biçiminin değişmesinin, ancak insanın üretici işlevinde dönüşümle gerçekleşebileceğini biliyoruz.

Böyle bir dönüşüm, yalnızca belli sayıda faaliyet türlerinin bilgisini edinmek ve bu faaliyetleri yerine getirir hale gelmek anlamında

değildir. Çünkü sözkonusu olan bir faaliyete katılmak değil onu yönlendirmektir. Ancak, o faaliyeti ,onun yapılış biçimini ve içeriğini değiştirmek imkânlarının yokluğunda yönlendirmeden sözedilemez. İkincisi; tüm toplumsal faaliyetlere yaygınlaşan işbölümü ancak tümüyle ortadan kaldırılabilir. Çünkü sorun insanların daha fazla bilgi edinmesi değildir. Sorun, toplumsal faaliyetlerin yerine getirilış biçiminde bir devrim yapmaktır. Bunların yerine getirilişlerinde insanlar öylesine bir bilgi biçimine sahip olmalıdırlar ki; hem işbölümüne benzer ayrımlar ortadan kalkmış olsun ve hem de insanlar burada ancak gerçek anlamda bir yönlendirici konumda olsunlar.

Böyle bir imkânı Marksizmin bilim anlayışı içinde görüyoruz. Marksist bilimin bütünsel niteliği bize her biri ayrı bir bilime tekabül edecek biçimde ayrımlaşmış işbölümünün bu «bilimsel temel»inin geçersizleştiğini gösteriyor. Artık kendisi özel olarak belli bir faaliyet türünü yerine getiriyor olsa bile, herhangi bir insan, tüm toplumsal faaliyet alanlarının yönlendirilmesinde Marksist bilimin ona yöntem olarak sunduğu imkânı kullanarak katılabilir. Çağdaş bilimsel gelişmelerin bilgiyi herkes için edinilebilir hale getiren buluşlarının ayrıca sözünü etmesek bile.

Devrimci pratik bölümünde bu yöntemin edinilmesini gördük. Belirtelim ki sözkonusu bölümdeki devrimci bilinç ve pratik kavramları yerine siyasal bilinç ve siyasal mücadele kavramları konulduğunda aşağıda Lenin'den yaptığımız alıntının apaçık içeriğine eklenecek birşey olmaz:

> «Eğer İşçiler, **hangi sınıflar gadre uğrarsa uğrasın, her türlü** suistimale karşı, keyfî davranışlara, zulmün ve zorbalığın **bütün** davranışlarına karşı tepki göstermeye alışmış değillerse; ve işçiler, bunlara karşı, başka herhangi bir açıdan değil de sosyal-demokrat açıdan tepki gostermeye alışık değillerse, işçi sınıfının bilinci, gerçek bir siyasal bilinç olamaz. Eğer işçiler, öteki sosyal sınıfların **her birini**, entellektüel, manevî ve siyasal hayatlarının **bütün** tezahürlerinde gözleyebilmek için somut ve aktüel siyasî gerçek ve olaylardan yararlanmasını öğrenmezlerse; eğer materyalist çözümleme ve kıstasları, bütün sınıfların, kategorilerin ve grupların, **bütün** eylem ve hayat biçimlerine pratik olarak uygulamayı öğrenmezlerse, işçi kitlelerinin bilinci, gerçek bir sınıf bilinci olamaz. Kim, işçi sınıfının dikkatini, gözlem imkânlarını ve bilincini, yalnız işçi sınıfı üzerine, hattâ başlıca işçi sınıfı üzerine çekiyorsa, böylesi, sosyal-demokrat değildir; çünkü, kendini iyi tanıyabilmesi için, işçi sınıfının çağdaş toplumun **bütün** sınıfları arasında karşılıklı ilişkiler hakkında tam bir bilgisi, sadece teorik bilgisi değil... Hattâ daha doğru olarak ifade edelim: teorik olmaktan çok, siyasal hayatın tecrübesine dayanan bilgisi olması gerekir.» (V. İ. Lenin, **Ne Yapılmalı**, Yücel Yayınları, s. 95-96).*

Burada kısaca bilincin dışardan verilmesi tezi üzerinde duralım.

Sanırız açıkça görüldü ki sözkonusu tez, işçilerin bilgi ve kültür eksikliklerini gidermek ihtiyacından ve onların bunu kendi başlarınc edinemeyecekleri gibi hele günümüz koşullarında anlamsız gelen bir önyargıdan hareket edilerek ileri sürülmemiştir.

«Dışardan verilen bilinç» Marksizmdir. Ve Marksizm bir bilgi toplamı olarak değil, bir yöntem, bir kavrayış biçimi ve eylem anlayışı olarak verilir. Şüphesiz bütün bunların gerçek anlamına varılabilmesi için bilgi-kültür gereklidir. Ama bu bilginin zorunlu olarak aydınların bilgi vermesine bağlı olduğu düşünülemez. Çeşitli yollar mümkündür.

Tezin asıl gösterdiği gerçek, Marksizm ile işçi sınıfının doğuş ve mücadele sürecinden edinilen dersleri birbirine tekabül ettirmenin yanlışlığıdır. Marksizm özel olarak işçi sınıfının ve kapitalist toplumun sınırlarını çok aşan bütün bir tarih sürecinin, belli başlı tüm bilim alanlarının bilgilerinden yararlanarak yorumlanmasına dayanır. Toplumların tarihî gelişimi sürecinin ışığında biçimlenen «tarihî görevinin bilinci», bu içeriğinden dolayı ancak dışardan verilir.

Siyasal bilinç konusunu anlatırken özel olarak «siyasal faaliyet»ten pek bahsetmedik. Siyasal bilinci asıl olarak toplumsal ilişkilerin dönüşümü ve böylece insanların işbölümünün kısıtlamalarından kurtularak tüm toplum-

* Belirtelim ki, alıntıda siyasal bilinç ve sınıf bilinci olarak geçen kavramların her ikisini de aynı siyasal bilinç kavramı içinde varsayarak kullanıyoruz.

sal faaliyetlere katılabilme, onları yönlendirebilme imkânlarını oluşturma bilinci olarak anlatmaya çalıştık ve sanırız oldukça uzun, çoğu kez gereksiz bulunacak açıklamalara giriştik.

Nedeni şu. Sosyalizmin tarihî deneyi siyasal bilincin yalnızca devlet ve iktidar kurumlarına karşı mücadele ve onları yıkma gereğine inanma olmakla sınırlandırılamayacağını gösterdi. Günümüz sosyalist toplumlarında «siyasal sorun»un varlığı sanırız tartışma götürmez. Ama bu sorunu bürokratların kötü niyeti ya da yöneticilerin sapması ile açıklamak, sonuçları neden diye göstermenin en kolaycı bir biçimidir. Şu da var ki böylesi tezler kötü bürokratlar ve sapmış yöneticiler yerine temiz, alçakgönüllü bürokratlar ve «doğru devrimci çizgide» yöneticilerden başka çözüm veremiyorlar.

Bu çözümler, kişilere, öznel tutumlara bağlı açıklama biçimlerinin ürünü. Ama daha ötesi, ele aldığımız sosyalist toplumların siyasal düzenini, herhangi bir toplum biçiminin siyasal düzeninden hiç de ayrı düşünmeyişimiz, iki nitelikçe farklı toplum biçimi sözkonusu iken siyasal düzen konusunda bir ayrım gözetmeyişimiz neden?

Başlıca bunlar, bugün bizlerin siyasal bilinç ve siyasal mücadele kavramlarını ve bunlara ilişkin sorunları sözünü ettiğimiz olgular, deneyler ışığında ele almamız gerektiğini gösterir.

Siyasal bilincin varolan devletin parçalanması düşüncesi ile ilişkin yanını zaten biliniyor varsayarak asıl olarak paçarlananın yerine nasıl bir siyasal düzen ve nasıl, ne içerikte bir siyaset anlayışı geçebileceğini ve bunun olabilmesi için gerekli oluşumların içeriğini vurgulamaya ağırlık verdik bu yüzden.

■

Not: 26 ncı sayıdaki yazının 13 ncü sahife 2 nci sütun 19 ncu satırındaki cümlede geçen deyim «kapitalizmden sosyalizme geçiş» olacaktır. Sehven yapılan bu yanlıştan dolayı özür dileriz.

SEVAN B. NİŞANYAN

Yine Çelişki Üstüne

Birikim'in Kasım 1976 sayısında yayımlanan «Çelişki Üstüne Üstüne» adlı yazıma M. Ayhan, Şubat 1977 sayısında karşılık verdi. Postadaki gecikme dolayısıyla bu sayı ancak Nisan 1977 başında elime geçebildi. Yine de, mürur-u zamana karşın, konuyu bir kere daha ele almakta yarar olabilir.

Türkiye'de Marksizm alanında teorik çalışmanın önemi anlaşılmaya ve buna paralel olarak teorinin gelişme tarihini rasyonel çizgiler boyunca yeniden kavrama ve düzenleme gibi sorunlar gündeme getirilmeye başlanalı beri, felsefenin doğum dönemlerine özgü birtakım septomatik düşünce şekillerinin ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Karakteristik geçiş dönemi çabaları, felsefenin doğum sancıları, şöyle bir yöntemle yürütülüyor: Önce genişçe bir terminoloji hazinesi toplanıyor. Sonra bu terimler arasındaki ilişkilerin mahiyeti hakkında yine büyükçe bir sayıda teorisyenin benimsediği tutumlar öğreniliyor. Bunlar birtakım özlü aforizmler ve formüllerle etiketleniyor. Buna bağlı olarak, bu teorisyenler arasındaki ilişkilerin yine çeşitli teorilere göre nasıl yorumlandığı veya yorumlanması gerektiği bulunarak bunlar da hammadde listesine ekleniyor.

Türkiye'de Marksizm konusunda az çok eleştirel bir bilince varmış kişilerin, sayıları yarım düzineyi geçmeyen istisnalar dışında, **teorik çalışmadan anladıkları, bu etiketleri, bu domino taşlarını, mümkün olan her türlü permütasyon ve kombinasyona göre birbirine ulamaktan ibarettir.** Şüphesiz amaç bütün taşları belli ilişkiler çerçevesinde sistematize edecek hiyerarşik ve rasyonel bir düzen, az çok tutarlı ve bütünsel bir Marksizm yorumu bulmak olduğu ölçüde, bu çaba saygıya değer. Hiç olmazsa terimler arasında mümkün olan ilişkilerin, yorumların birden fazla olduğu, rasyonel kavranabilirliğin ise yorumun ilk ölçütü olması gerektiği anlaşılmıştır; diyalektik düşünceye olmasa bile rasyonel-eleştirel düşünceye ilk adımlar atılmıştır. Mehmet Ayhan'ın çalışmasını da bu bakımdan saygıyla karşılamak gerekir.

Fakat teorik çalışma bu değildir. Teorik çalışma için her şeyden önce kullanılan kavramların **anlamlarının** bilinmesi zorunludur; bu ise bu kavramların ait oldukları teorik bütünün sistematik yapısıyla birlikte, tüm **özgüllüğüyle** kavranmış olduğunu ve bu sistematik yapı ile yapıya dahil kavramlar arasındaki ilişkinin açıkça ortaya konduğunu varsayar. Eğer «Hegel» kavramı altında «karşıtlığa karşı çıktı, çelişkiyi icad etti» diye bir formül varsa, bu formülü kavramak için yapılması gereken her şeyden önce onu Hegel'in işlediği özgül tarihî sorunsalın, bu sorunsala cevap veren programın ve bu programın dile geldiği sistematik bütünün bağlamına yerleştirmektir. Öte yandan, sorunsal ya da program ya da sistematik bütün derken şüphesiz bunların formüle edilmiş birtakım **yorumlarından** söz etmiyoruz. Eğer Engels veya Genç Marx çıkıp «Hegel'in programı: idealist» demişse, bu formülün bizzat kendisinin yine Hegel'in özgül sorunsalına, programına ve sisteminin bütününe bağlanması ve bu çerçevede anlaşılması şarttır. Böyle olmazsa ulaşılacak sonuç ancak ve ancak bir **kavram fetişizmi** olabilir. Kavramlarını ancak belli sayıda birtakım formüller çerçevesinde görmeye alışan, araştırıcı fakat yeterli eğitimden yoksun bir zekâ, gün be gün formülüne ters düşen metinlerle, ya da formülünün yeni yorumlarıyla karşılaşa karşılaşa, ya da rasyonel bellediği iki formülün aslında çelişkili olduklarını farkede ede, çaresizlik içinde formüllerini giderek dönüştürmeye ve yamamaya başlar. Önceki formüller yeniden yorumlanıp, o anda daha akla yakın görünen formülle hizaya getirilir. Bütün formüller teker teker kayalara bindirdikçe, aslında bunların her birinin başka ve daha genel bir doğrunun bir ifade şekli olduğu «keşfedilir». Örneğin, Althusser herkese pek aklayugun gelen tezlerinden birden vaz-

geçince, bunların aslında şöyle şöyle bir düşünce şeklinin tezahürleri olduğu «anlaşılır». Sonuç olarak, çevresindeki engelleri aşmasını sağlayacak araçlardan yoksun bir tutsağın çaresiz çabalamasıyla, formülün anlamı yavaş yavaş en anlamsız totolojilere indirgenir: «Marx gerçekliğin değişken olduğunu gördü,» «Bilim: dış gerçeği **olduğu gibi** kavrar,» «Yapısalcılık: soyutlama düzeylerinin karıştırılması,» «Diyalektik karşıtların birliği: ölüm demek hayat demek, hayat demek ölüm demek,» «Hegel çelişkiyi düşüncede aşar: etten kemikten insanların yerine İsveç malı plâstik modeller koyar[1],» «Burjuva düşüncesi teleolojik: olup biten her şey bir amaca yöneliktir,» ama aklı başında hiç kimse böyle bir şeye inanamayacağına göre, «Burjuva düşüncesi ikiyüzlü,» ve giderek, «Burjuva = kötü: kötü = burjuva.» Formülün **özgül** anlamı kaybolmuştur. Kavramların anlamları yavaş yavaş kaymış, teoride özgül işlevlere sahip olan terimler banal birtakım doğruları ifade etmekte kullanılan anlamsız veya mistik anlamlara sahip birer aksesuar haline gelmiştir. Sonuç olarak nice Marksistin ciddî sorularla karşılaşınca nasıl politik ve teorik seçimlerini haklı çıkaracak herhangi bir rasyonel ilke bulmaktaki acizleriyle yüzyüze geldiklerini görüyoruz.

İşe kavramları mistik kabuklarından soymakla başlamak gerek:

1) **Çelişki** (tenakuz): Eğer bir bütünlük aynı zamanda ve aynı bakımdan hem «a» hem «a—değil» diye belirleniyorsa buna çelişki denir. İlk kez Aristoteles tarafından tanımlanan[2] bu kavramı Hegel geleneksel anlamıyla kullanmıştır.[3] Marx'ın, kendisi bize açık bir tanım vermemiş olmasına karşın, genel olarak kelimeyi kullanış şeklinde Hegel'den ayrıldığını gösterecek bir ipucu bulmak zordur

Marx'a göre kapitalist üretim tarzı aynı zamanda hem kullanım değeri hem mübadele değeri olan, aynı zamanda hem basit bir doğal nesne hem de toplumsal bir ilişki (değer) olarak varolan bir yapı (meta) gerektirdiği; aynı zamanda hem herkesin mülkiyet hakkını hem de belli bir sınıfın mülksüzlüğünü varsaydığı; aynı zamanda işçinin yalnızca soyut emek-gücünü sattığı, kapitalistin ise somut emeği satın aldığı bir mübadele ilişkisine yer verdiği; artık-değeri gerçekte sadece değişken sermaye üretiyorken, değerdeki bu artışın tüm sermaye üzerinden kâr olarak hesaplanmasını zorunlu kıldığı v.b. için çelişkilidir. Sermaye bir ilişkidir. Sermaye emeğin karşısında duran, emekten kopuk, emeği dıştalayan bir **şey**, özerk bir güç olarak anlaşıldığında bu çelişkiler kavranamaz. Sermaye-emek çelişkisi sermayenin özgül ilişkisinden soyutlanıp «çelişkidir» diye formüller listesine eklenirse çelişki kavramı, hangi ucundan tutulursa öbür uçtan dökülüveren bir bohça gibi elden kaçıp gider; rasyonel bir açıklama ve tekdüzeleştirme çabasıyla el parmaklarında bulunup ayak parmaklarında bulunmayan çelişkilere filan başvurmak zorunlu hale gelir.

Oysa ne Marx'da ne Hegel'de ne de genel olarak felsefede çelişki kategorisinin daha başka esoterik bir anlamı yoktur.

2) **Karşıtlık** (zıtlık, tezad, antitez): Hegel ve Marx terminolojisindeki **Gegensatz** ve **Entgegengesetztsein** kelimelerine karşılık olarak kullanılır. Aynı kelime İngilizce'ye genellikle **antithesis** veya **opposition** olarak çevrilmiştir. Nitekim Yunanca **anti-tithenai** ve Latince **opponere** kelimeleri **gegen-setzen**'ın tam karşılıkları olup, **to set against, contreposer,** ya da «karşısına koymak», «karşıt-ya'zetmek» anlamına gelirler.

«a» ile «a—değil» belirlemeleri arasındaki ilişkiye **karşıtlık** denir, ve bu karşıtlığı «kullanmamak» Hegel'in bile elinden gelecek bir şey değildir. Hegel'in felsefe tarihine katkısı, (teorik düşünceyi birtakım çözülmez karşıtlıklara getirip bırakan Kant'ın aksine) her karşıtlığın (antitezin) gerçekte bir çelişkiye dönüştüğünü, dolayısıyla çözülüp senteze ulaşması gerektiğini görmüş ve teorileştirmiş olmasıdır.[4] En şematik şekliyle bu olay şöyle cereyan eder: Önce her karşıt kutbun bağımsız, karşıtına karşı kayıtsız bir bütünlük olduğu kabul edilir. Ancak bu bağımsız belirlemenin sadece kendi karşıtına kıyasla, o karşıtla belli bir ilişki içinde, o karşıtın karşıtı (a—değil—değil) olarak kavranabileceği farkedilir. Şu halde «a» kavramının zorunlu olarak kendi karşıtına bağımlı olduğu anlaşılır. Aynı anda hem bağımsız ve karşıtını **dıştalayan** bir bütünlük, hem de karşıtına bağımlı bir **ilişki** olarak va'zedilen «a» bir çelişkidir ve kendi kendisini yok eder. Örnek olarak: naif bilinç kendisiyle nesnesi arasında bir karşıtlık ku-

rar; nesnenin özneden bağımsız, kendi-içinde bir özü olduğunu kabul eder. Ancak deneyleri ona bu kendi-içinde varlığın ancak bilinç için, yani bilinçle belli bir ilişki içinde varolabileceğini gösterecektir. Dolayısıyla kendi kendisiyle çelişkiye düşen bu nesne kavramı aşılır.

Marx burjuva ideolojisini eleştirirken bu modeli kullanır: Klasik burjuva düşüncesi dış gerçeklikle özne arasında dıştalayıcı bir karşıtlık varsayar. Dış gerçeklik (doğal ve toplumsal gerçeklik) özneden tümüyle bağımsız bir **şey**, bir **veridir**. Bu gerçekliğin dışında duran reflektif özne, bu dış alemi **olduğu** gibi kavramaya çalışır. Ancak bu durumda gerçekçiliğin kanunları sürekli olarak gerçekçiliğin **dışında** kalan, **dıssal** bir ölçüte göre gerçekçiliği düzenleyen birer hipotez olarak kalmaya mahkûmdur. Burjuva düşüncesi şu halde eninde sonunda bilgisinin hem dış gerçekliğin bilgisi olduğu, hem de dış gerçeklikten bağımsız olduğu çelişkisine gelir ve orada kalır. Bir yanda ampirist-pozitivist, öbür yanda rasyonalist felsefe bu çıkmazdan ileriye geçemez.[6] Diyalektik düşüncenin felsefe alanında yaptığı devrim ise, bir yandan dış gerçekliğin insan tarafından yaratılmış, dolayısıyla tarihî bir gerçeklik olduğunu, öbür yandan insanın kendisinin bir **tabula rasa**, boş bir algılayıcı tevp ya da film olmayıp, bizzat kendi yarattığı bu gerçeklik tarafından belirlenen bir yapı olduğunu ortaya koymasıdır. Hegel'in ilk kez kavramsallaştırdığı bu anlayışın somut bir içeriğe kavuşması, bizce ancak **Olaun** Marx'ın **maddî hayatın üretim tarzı** kavramını keşfetmesiyle gerçekleşebilmiştir.

Sermaye kavramının oluşması da aynı yolu izler. Bir yanda sermaye kendini emeğe karşıt ve onu dıştalayan bir **şey**, doğal bir nesne, belli bir mal-mülk yığını olarak kavramak zorundadır (keza kapitalist ancak «mal sahibi»dir, «zengin adam»dır). Ancak bu doğal nesne sadece emek-gücünü satın aldığı, kendini emek şekline dönüştürdüğü oranda sermaye olarak varolabilir. Bu da yine bir çelişkidir, ve kâr haddinin düşmesi ve üretici güçler-üretim ilişkileri çelişkilerinde tezahür eder.

3) **Uzlaşma**, iki karşıt belirlemenin herhangi bir süreç sonunda bir tek belirlemede birleşerek karşıt niteliklerini kaybetmesi demektir. Çelişki **irrasyonel** bir kategori olarak, eninde sonunda kendini yok etmek ve karşıt belirlemelerini çelişkisiz bir bütünde uzlaştırmak zorundadır. Aynı anda hem «a» hem «a—değil» diye belirlenip de sonuç olarak ya iki belirlemeden birinin ya da ikisinin birden ortadan kaldırılmasına yol açmayan bir bütünlük, düşünülmesi imkânsız bir bütünlüktür, kavranamaz.

Uzlaşmanın iki çeşidi olur. **Dolaysız** uzlaşmada, karşıt terimler arasındaki karşıtlığın aslında sadece tesadüfî bir görüntüden ibaret olduğu ve karşıt belirlemelerin **özde** aynı olduğu söylenir. Herhangi bir çelişkide karşıt belirlemelerden birinin (örneğin sermayenin) gerçekte bütünün kavramına, tabiatına ters düşen, hiçbir içsel mantığı ve gerekliği olmayan bir parazit olduğunu söylemek de aynı kapıya çıkar: burada belirlemelerden birinin (örneğin emeğin) öz, öbürünün ise tesadüfî bir görüntü olduğu varsayılır.

Dikkat edilmesi gereken nokta, şüphesiz bu özün reel karşıtlıktan ve dıştalama momentinden yapılmış bir **soyutlama** olduğudur. Reflektif (ampirist veya rasyonalist) bilinç, karşıtlığın gerçekte bir ilişki olduğunu göremez, karşıtlığı birtakım boş ve genel kavramlara tabi kılarak asmaya çalışır, örneğin sermayeci ile emekçi «özde» aynı milletin evlâdıdır, ya da ikisi de «insandır»; veya «özde» değeri üreten işçidir, dolayısıyla emek-sermaye çelişkisi gereksizdir, üretimin özüne dokunmaz bilinmez bir güç tarafından getirilip işçinin başına musallat edilmiştir, dolayısıyla iş sadece bu bilinmez gücü «kahretmeye» kalmıştır.

Öte yandan konu yalnızca sınırlı bir ittifak ya da somut birtakım politikalar olduğunda bunları bütünden soyutlamak ve **sadece bu soyutlama çerçevesinde** («sadece belli bir dönem için», ya da «sadece belli bir program çerçevesinde») dolaysız bir uzlaşmaya var vermek şüphesiz düşünülebilecek bir şeydir.

Çelişkinin **gerçekliğini** ve kaçınılmazlığını hesaba katabilecek olan biricik uzlaşma tarzı, diyalektik düşüncede teorileştirildiği şekliyle, doğrudan doğruya karşıt belirlemelerin iç dinamiğinden gelir. İki belirleme arasındaki **ilişkiyi**, ve **bizzat bu ilişki çerçevesinde tanımlanan iki kutupsal belirlemeyi** aşan, **yeni** bir belirleme ya'zeden **dolaylı uzlaşmadır**. Her çelişki ya dolaysız bir uzlaşmayla kendi kendini inkâr edip (örneğin sınıf mücadelesini yok

etmek ya da iki sınıftan birini bire kadar kırıp yok etmek yoluyla) **gerilemek**, ya da dolaylı bir uzlaşmayla kendi kendini aşıp **ilerlemek** zorundadır. Nihaî uzlaşma, kapitalist üretim tarzının iç dinamiğinin bir ürünüdür; üretim ilişkisinin bir ögesi olan işçi sınıfı tarafından gerçekleştirilir. İşçi, bu ilişkinin **dışında** kavranabilecek bağımsız bir bütünlük değildir, ve diyalektik düşüncenin başarısı da zaten bu dıştalama momentini aşabilmekten ibarettir. Sermaye yokken ya da ortadan kalktıktan sonra varlığını sürdürebilecek bir işçi ise, en azından **Alis Harikalar Diyarında**'daki, kendisi ortadan kaybolduktan sonra bile gülümsemesi havada asılı kalan kedi kadar saçma bir şeydir.

Bunlar dışında aydınlatılması gereken bir iki küçük nokta kalıyor. Bir kere «antagonizm» kelimesi, Marx'ın hiç olmazsa **Grundrisse** ve **Kapital**'de, bildiğimiz kadarıyla hiç kullanmadığı, ve her halükârda teknik bir anlamı olmayan bir kelimedir. Martin Nicolaus'un **antagonistic split** diye İngilizceye çevirdiği sözün aslı **feindliche spaltung** olup lâfzen «düşmanca bölünme» anlamına gelir. Bizim alıntı yaptığımız bölümde Marx birtakım aforizmler sıralamakta olduğundan, bunu «hasmane kutuplaşma» gibi «şairane» bir deyimle karşılamakta sakınca görmedik. Engels'in yayımladığı İngilizce **Kapital**'de ise **antagonism** sözü daima **Gegensatz** karşılığı kullanılmış olup, düpedüz «antitez» diye anlaşılması gerekir.

İkincisi, M. Ayhan'ın hakkımızda iddialı birtakım sonuçlara varmasına yol açan gerçek değer-piyasa değeri (fiyat) çelişkisi, **Grundrisse**'de asıl teorik tartışmanın başladığı ilk sayfaların konusu olup, paranın neden metaın kendisinden ayrı bir üçüncü metada maddileşmesi gerektiği tartışmasının temelini oluşturur. Bu da **Kapital**'in birinci cildinin ilk dört bölümüne tekabül eder. İki kitabın bu konuyu ele alışlarındaki farklar üzerine yakında daha geniş bir yazı yayımlamayı düşündüğümüzden burada daha fazla ayrıntıya girmeye gerek yok. Ama doğrudan doğruya basit mübadele düzeyine ait bir ilişkinin **Kapital**'in üçüncü cildinde biraz konu dışı kalacağı da açıktır.

Nihayet, yazıda Althusser hakkında söylediğimiz sadece Althusser'in, özellikle Lenin'in teorik çabasını aydınlatacak nitelikte ilginç ve dikkate değer bir tez getirdiği idi. Althusser'in ilk iki kitabında ortaya attığı bu tezi tam potansiyeliyle bir teori halinde geliştirebildiğini, ve hattâ **Lenin ve Felsefe**'de buna sadık kalabildiğini sanmıyoruz. Kaldı ki yazıda dile getirilen düşüncelerin Althusser'in temel yapısalcı teze doğrudan doğruya bağlı olmayan birçok iddiasıyla çelıştiği ortadadır.

Ekol, teori ve yazar formüllerinin temel açıklama biriml olduğu bir ortamda bile olsa, seksen kere olumsuzlamanın olumsuzlamasından söz ettikten sonra «Althusser ilginçtir» diye bir lâf söyleyince «Althusserci» diye damgalanacağımızı hiç ummamış olduğumuzu da itiraf etmek gerek. ■

[1] Bkz. İzzet Yasar, «Yeni Hegelci», Birikim, Aralık 1976.

[2] *Metaphysica*, G. III, IV; K.V.

[3] *Samtliche Werke* (Stuttgart 1964) *IV: Wissenschaft der Logik*, 506 - Anmerkung; 535 - 551, ve özellikle 544 - Anmerkung 2, 545 - Anmerkung 3.

[4] *Samtliche Werke, IV: Wiessenschaft der Logik*, 29 - 30, 40 - 41; *VI: Enzyklopadie*, 32; *XII: Aesthetik*, 86 - 91; *XIX: Geschichte der Philosophie*, 581.

[5] Bu konuda Hegel ve Marx'ın yazılarına ek olarak, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki «Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci»- adlı yazısının özellikle ikinci bölümü son derece açık ve aydınlatıcı bir yorum getirir.

Hegemonya, Tarihî Blok, Devlet

Çeviren Dr. ŞİRİN TEKELİ

GRAMSCİ'NİN «HEGEMONYA KAVRAMI» VE İKİ ÇİN DEVRİMİ

Gramsci, Çin devrimine tanık olamadı. Üstyapının karmaşıklığı nedeniyle devrim mücadelesinin çok daha zorlu olduğu «batı toplumlarına» oranla «doğu toplumlarının» devrim için daha elverişli bir durumda bulunduklarını önceden görmüş olmasına karşın çözümlemelerini yalnızca Rus devrimine dayandırıyordu. Bununla birlikte bugün kazandığımız deneylerin ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Gramsci, bunca yıldan sonra Çin devrimi gibi sürekli bir biçimde hegemonya arayışı —devlet içerisinde, parti içerisinde ve altyapı ile üstyapı arasında yeni bir tarihî blok oluşturulmasında— içerisinde bulunan bir devrimin anlaşılabilmesi için en elverişli teorik araçları geliştiren Marksist düşünür olmakta devam etmektedir. Bilindiği gibi, Çin'de bu hegemonya arayışı Rus devrimine oranla hem çok daha uzun dönemli bir tarihî süreç boyunca, hem de yüzyıllar boyunca «geleneksel aydınların» ve iktidara son derece bağımlı durumda olan çok sayıda devlet memurunun denetimi altında tutulan bir «sivil toplum»un tahkim ettiği üstyapıların türlü engellemelerine karşın sürdürülmüştür. Burada Gramsci'nin, «Hindistan ve Çin'de yaşlı (eski) Avrupa'ya oranla çok daha edilgin bir nitelik gösteren asalaklık hali» konusunda yazdıklarını hatırlatmakta yarar vardır: «Tarihin zenginliğinden ve karmaşıklığından doğan gelenek ve uygarlık, geride, gelişmeye karşı koyan pek çok çökelek tabaka bırakmıştır. Bunların hepsi de devlet görevlilerinin, aydınların, din adamlarının, çapulcu toprak sahiplerinin, ticaret erbabının ve ordu mensubunun uğradığı duraganlaşma ve fosilleşme sonucu ortaya çıkmışlardı... Hatta denebilir ki, bir ülkenin tarihi ne kadar eskiyse 'ataların' 'mirasından' geçinen, yani ekonomik tarihten emekli olmuşların sırtından yaşayan bu katmanlaşmış, tembeller ve asalaklar tabakası da o kadar kalabalıklaşır ve sırtta taşınması da o oranda güçleşir.» (M. s. 313).

Bu eski ve asalak topluma karşı proletarya hegemonyasının kuruluşunu, daha iktidar ele geçirilmeden gerçekleştiren bir «düşünce ve ahlâk devrimi» olarak kabul edecek olursak, Çin devriminin, Gramsci'nin düşüncesine ışık tutabilecek türden bazı özellikler taşıdığını görürüz. Salt son aşaması yirmi yıl süren tarihin bu en uzun «halk savaşında» devrimci güçler, yani Komünistler yalnız silâhlı mücadele için değil, aynı zamanda, Çin'de tüm «sivil toplum» alanına egemen olan imparatorluk döneminden ve ortaçağdan kalma üstyapıya karşı yeni bir üstyapı yaratmak (kurmak) amacıyla da örgütlenmişlerdi.

Çin devrimi resmen ve kesin olarak 1 Ekim 1949'da zafere ulaştıysa da —bu tarih yeni kurumsal biçimlerin, yeni yaşama ve çalışma koşullarının ortaya çıktığını sadece tescil etmekteydi— bu biçimler aslında çok daha önceden geliştirilmeye başlanmıştı. Öyle ki, Çin'de devrimci iktidar, devlet biçiminde örgütlendiği zaman kafalar olsun, toplum olayları ve yapıları olsun, çoktan köklü bir değişime uğratılmış bulunuyordu. Bunun içindir ki «geleneksel rejim» kısa sürede «kesin olarak zamanını doldurmuş bir rejim» haline geldi ve devrim geriye dönülmesi imkânsız bir biçimde yerleşti. Gramsci burada Marx'a dayanarak iki ilke ileri sürmekte; «1 — Hiçbir toplum, (çözmeyi) üstlendiği sorunları bunun için gerekli ve yeterli koşullar mevcut değilse çözemez ve; 2 — Hiçbir toplum, ilişkilerinde varolan tüm imkânları tüketmediği sürece çö-

zülmez ve yerini başka bir topluma bırakmaz.» (M. s.41).

Kültürel ve ideolojik mücadeleye verilen öncelik bakımından Çin devriminin benimsediği ilkeler, yüzyılın başlarında, 1915 ile 1921 arasında (ki bu ikinci tarih Çin Komünist Partisinin kuruluş tarihiydi) şekillenmeye başlamıştır. 1915 «düşünce devrimiyle» birlikte bu ilkeler tamamen devrimci bir doğrultu kazanmış, eski üstyapının temel direklerini yıkma amacı ön plâna geçmiştir. Bunun için, eski mandarinler kültürüne karşı savaş açılmış; «bilim ve demokrasi» sloganı altında, patriyarkal (ataerkil) klan ailesi şekline bürünen (ki tipik üretim-işletme birimi de bu aileydi) Konfüçyüs ailesine ve dayandığı toprak rejimine karşı çıkılmış ve yine kadının geleneksel bağımlılığına dayanan Konfüçyüs ahlâkına karşı «aşk (sevgi) devrimci bir duygudur» diye haykırılarak savaş açılmıştır. Toplum ve tarihte «yeninin» patlaması (birdenbire ortaya çıkması) asıl, 4 Mayıs 1919 hareketi ile olmuştur. Bu hareketin sağladığı başlıca yarar, Mao'nun dediği gibi, «tarihte ilk kez hem yeni bir ahlâk, hem de eski edebiyata karşı yeni bir edebiyat için bir mücadele bayrağını açması olmuştur. Ancak başlatılan bu kültür hareketi, henüz işçi ve köylü yığınlarına ulaşabilme imkânına sahip değildi.» 4 Mayıs 1919 hareketi, geleneksel Çin'in düşüşü hangi tarihten itibaren başlamıştır? ya da geleneklerin varolan toplumsal sistemi ve onunla birlikte tüm kültürel, ahlâkî ve siyasal üstyapıları yıkma imkânını yaratacak şekilde eskimesi, aşılması ve sallanmaya başlaması ne zamana rastlar? gibi sorulara ilk kez cevap verebilmeyi mümkün kılan bir «düşünce ve ahlâk» reformu ağırlığının taşır. Çözülmenin, Çin halk ordusunun Pekin'e girmesinden çok önce başladığı biliniyor. Çin devriminin, gerçekte bir **anti-devlet** olan devlet iktidarını, «kızıl iktidar» temeli üzerine kurduğu ve bunun da en yetkin ifadesine Yenan Cumhuriyetinde kavuştuğu söylenebilir. Çin Komünistlerinin mücadelesini başka ülkelerin Komünistlerinin mücadelelerinden ayıran en belirgin özelliklerden birisi, devrimcilerin, devlet katında başlattıkları bu «özyönetim» idi. Çin devrimi, öteki özelliklerinin yanında asıl kırlarla kentsel merkezleri birbirine kenetleyen bir devrim olma niteliğine sahiptir. Mao'nun tarihî büyüklüğü, Hunan'da başlattığı ulusal devrim sırasında, yoksul köylüleri, kent proleterlerinin temel sınıfsal müttefiki haline getiren bir sınıf analizinden hareket etmesiydi ki, bu bize kurtuluş için ortak bir irade (istem) yaratmak üzere atılması gereken ilk devrim adımına ilişkin olarak Gramsci'nin yazdıklarını hatırlatıyor. Gramsci şöyle diyordu; «ulusal ve halkçı özlemler taşıyan hiçbir ortak irade platformu (beyanı), eğer toprağı işleyen büyük köylü kitlelerini bu yoldan siyasal hayata katamaz ise, başarı sağlayamaz. Makyavel'in halk ordusu (milis) reformuyla anlatmak istediği buydu ve Fransız Devrimi sırasında bunu Jakobenler gerçekleştirebildiler.....» (M. s.7)

Mao, «Bir yarı-sömürge durumunda bulunan Çin'de devrim, ancak, köylü savaşı proletaryanın yönetici rolünden yoksun kalırsa başarısızlığa uğrar; buna karşılık köylülerin, işçilerden daha güçlü hale gelecek kadar gelişmelerinden endişe etmeye hiç yer yoktur.» der. (Komünist Parti merkez komitesine sunulan 5 Nisan 1929 tarihli rapor. Mao'nun 5 Nisan 1929'da Lin Piao'ya yazdığı mektupta zikrediliyor).

Çin devriminin «kızıl iktidarı» toplumsal dönüşümde bir vasi rolü oynamıştır: tıpkı, geleneksel bürokratik devletin, esrafın ayrıcalık ve toprak üzerindeki tekellerini korumaya yönelik rolü gibi. Mao'nun tarihte bir devrimci olarak sağladığı en büyük başarı: çok sıkı bir biçimde köy bağlamından kaynaklanan fakat aynı zamanda sınıfsal ilişkilerin altüst olusundan da yararlanan temel ortak (kollektif) kurumları kurma denemesine girismesidir (Gramsci'nin de bir devrimci olarak girıstiği, tarihî değer taşıyan deney modern fabrikayı kentsel ve kırsal çevresine bağlaması ve işçi konseylerinin, daha iktidarın ele geçirilmesinden önce, oluşacak yeni iktidarın çekirdeğini meydana getireceğini görmesiydi).

Çin devriminin izlediği gelişme süreciyle ilgili olarak burada Gramsci'nin şu deyişini hatırlatmakta fayda görüyorum: «Hegemonya aslında ahlâkî-siyasal bir olgu olmakla birlikte, ekonomik bir olgu olma niteliğini de taşır. Çünkü hegemonyanın temelini, yönetici grubun en belirleyici ekonomik faaliyet alanında oynadığı başat rol belirler.» (M. s.31). Aynı şekilde kitlelerin egemen gruba kendiliğinden onay (consensus) vermeleri; «egemen gru-

bun üretim alanında sahip olduğu işleve ve konuma» bağlıdır. (I. s.9).

İktidarın doğrudan doğruya ele geçirilmesinden önce şekillenen devlet kavramı ya da yeni tip bir devlet iktidarı da yine, ekonomik duruma, üstyapısal devrim arasındaki bu sıkı bağlılık çerçevesinde örgütlenir.[1]

1936'dan 1948'e kadar süren Yenan devletinin yeni bir iktidar oluşturma deneyiyle ilgili olarak belirtilmesi gereken bir nokta da, Yenan'ın yalnızca merkezî hükümetin yeniden toplandığı ve kurtuluş ordusu komutanlığının bulunduğu bir yer olmayıp, aynı zamanda «gerçekliğin yeni bir kavranış tarzı»ndan yana olan yönetici çekirdeğin de toplandığı bir yer olmasıdır. Bu yeni dünya görüşü, bir yandan köylülerin toprakı mülk edinmeleri temeline dayanan yeni ekonomik yapı kurulurken oluşturulan yeni üstyapı yardımıyla, köylülerin ötedenberi benimsemiş oldukları sağduyuyu «eskimiş» ve geçersiz kılacaktı. Bu üstyapı bir yandan kol emeğiyle kafa emeğini birleştirerek bir yandan yazı ve ifade tarzlarının yenileştirilmesini temel alan yeni bir eğitim anlayışı benimseverek ve nihayet ataerkil sisteme, bâtıl inançlara ve dine karşı çıkan yeni bir evrilik düzeni kurarak, toplumsal ilişkilerin hemen tüm anahtar kesimlerini düzenlemekte olan eski ideolojiyi darmadağın edecekti. Mao tarafından mahkûm edilen «üç bağlılık» fikirleri prense, çocukları babaya ve karıyı kocaya bağlayan bağlılıkları bu köklü «düşünce ve ahlâk» reformunun özünü oluşturmaktaydı. Ve bu reform, ortaya salt bir **egemenlik** tarzı olarak değil, eski egemen sınıfın hegemonya gücünü sıfıra indiren bir **yönetim** tarzı olarak çıkmakta ve daha «siyasal toplum» ele geçirilmemişken, «sivil toplumun» ele geçirilmesine imkân veren ileri bir hegemonya biçimi kazanmaktaydı. 1972 Kasım'ında Yenan'da geçirdiğim dört gün boyunca, müzeden müzeye, mağaradan mağaraya koşarak, Mao'nun bu dönemde yazdığı en önemli metinleri yeniden okuduğumda, Çin tarihinin bu dönemine damgasını vuran ve aynı koşullar altında yeniden yaşama imkânımız bulunmayan bir silâhlı mücadele deneyini izlemekle kalmadım; aynı zamanda Çin devriminin başlattığı ideolojik dönüşüm etmenlerinin neler olduğunu kavrama imkânını elde ettim Ve hayatın tüm yanlarını, insan düşünce ve eyleminin (pratiğinin) tümünü içine alan (kavrayan) yeni, bütüncül ve mükemmel bir hegemonyanın karmaşık mozayiğini, adeta o tarihî deneyi kendim yaşıyormuşum gibi, parçalarını tek tek bir araya getirerek kurmayı başarabildimse, bunda kendimi Gramsci'nin düşüncesine dayandırmış olmam özellikle etkili oldu. Böylece, Mao'nun gerçekleştirdiği ve milyonlarca, başeğmeğe alışmış, geri insanın düşüncesini değiştiren ve dahası, onları, henüz iktidar ele geçirilmeden yönetici bir sınıf haline getiren o muazzam praksis felsefesinin nasıl yaratıldığını anlamam mümkün oldu. Tüm Çin devrim deneyinin özü, silâhlı mücadeleyi, askerî savaşı ideolojik mücadele ile (ve önceliği ona vererek) birleştirmesinde yatar. Büyük bir bölümü 1935 ile 1948 arasında yazılmış bulunan Mao Ze-Dung'un tüm eseri de, büyük bir devrimci şef açısından başta gelen sorumluluğun (görevin) varolan devlete karşı yeni ve hem **egemenlik**, hem de **yönetim** ilkesini dönüştüren, yepyeni bir dünya görüşünün taşıyıcısı olan bir devlet oluşturmak için, o devletin temellerini atmaya yarayan siyasal-kültürel aygıt ile devrimci güçleri hazırlamak olduğunun en açık bir kanıtıdır. Ovsa **yönetmek** sosyalist bir rejim altında «düşünce ve ahlâk» reformunu daha ileri götürmek, kendi saflarında yer alan «organik» aydınların sayısını artırmak ve kitleleri, düşünsel yönetim işlevini doğrudan üstlenecek bir düzeye getirmek demektir. Ve sonunda 1966-1969 kültür devrimine varan, uzun oluşum süreci ile Çin devrim deneyi başka seylerin yanısıra, Gramsci'nin savunduğu «toplumda aydınların işlevlerini yerine getirme imkânı her insana verilmese de..... bütün insanlar aydındır» (I. s 6) ve bunun içindir ki, «Düşünsel bir müdahaleyi dışlayan (dışta bırakan) tek bir insan etkinliği mevcut değildir. Etkin insanı (homo faber) düşünen insandan (homo sapiens) ayırmaya imkân yoktur.» (I. s 6) seklindeki tezin ne kadar doğru olduğunu ortaya koymuştur.

Devrimci Çin'in karşımıza en azından stratejik bakımdan çıkardığı sorun işte bu kafa emeğiyle kol emeğini bir arada kullanan «bütün» (total) insanın yaratılması sorunudur.

İkinci Çin devrimi yani kültür devrimi özellikle başlangıç aşamasında, ülkenin siyasal, toplumsal ve kültürel hayatında yeni bir mücadele başlatmıştır. Bu şekilde sosyalist devletin kuruluşundan beri üstyapıda ilk kez

bir devrime girişiliyordu. Yüz milyonlarca kişi, «devrim aydın», yani yepyeni bir dünya görüşü edinen insan haline geliyor ve yeni bir ayrıcalıklı bürokratik sınıfın oluşması tehlikesini bertaraf edecek şekilde, hem kafalarıyla hem de kollarıyla çalışmaya koyuluyordu

Mao Ze-dung'a göre iktidarın ele geçirilişi salt yapıya özgü kalırsa kazanılan zafer hiç de kesin olamazdı. «Eğer işçi sınıfının hegemonyası kurulmak isteniyorsa, iktidar ideoloji düzeyinde ele geçirilmelidir» (Wenhui Pao, 30 Ocak 1967). Başka bir deyişle; teknik ve sınaî bakımdan ilerlemekte olan bir ülkede; üretici güçler ve üretim araçlarının gelişmesine paralel olarak işçi sınıfı hegemonyasını pekiştirmek ve gerçek bir hale getirmek için de bir mücadele vermek gerekecekti. Böylece; yeni devrimin en başta gelen hedefi, eskiden kalan ya da sosyalist toplum içerisinde yeniden oluşma eğilimi gösteren her türlü hiyerarşi ve teknokrasi kalıntısını, tasfiye etmek olarak belirlenmiş olmaktaydı. Yeniden oluşması önlenmeye çalışılan ilk hiyerarşi, kol emeği ile kafa emeği arasındaki bölünme idi.

Burada güdülen amaç, kendilerine tabi kılınan yönetilenleri ezen, «sömürücü» yönetimcilerin meydana getirdiği yeni bir yönetici sınıfın oluşmasını engellemekti. Yeni ayrıcalıkların her türüne kesin olarak son verebilmek için, yalnız okul ve eğitimdeki seçme (eleme) yöntemlerinin değil; fakat doğrudan doğruya proletarya devleti kavramının, siyasal iktidarın niteliğinin ve onlarla birlikte; «devletin ideolojik aygıtlarının» tümünün yeni baştan ele alınması gerekiyordu. Oysa devletin «ideolojik aygıtları» ordunun, yargı aygıtının, siyasal sendikal, toplumsal örgütlenmenin yanısıra aile birimini ve nihayet partiyi de içine alıyordu. Çin kültür devrimine benzer olayların yorumlanması bakımından en iyi işlenmiş teorik araçları da bize yine Gramsci sağlamaktadır. Çünkü son kertede üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında bir çelişkinin patlak vermesine tekabül eden, «siyasal toplum» «sivil toplum» ayrımını Gramsci, ileride kurulacağı düşünülen sosyalist devlete de uygulamaktadır. Tıpkı, salt egemen değil aynı zamanda yönetici olan bir iktidar anlamına gelen hegemonya kavramını da sosyalist devlete uyguladığı gibi... Buna göre «sivil toplum» ile «siyasal toplum» arasında bir (bölünme) ayrılma varsa, ortaya yeni bir hegemonya sorunu da çıkar; başka bir deyişle, devletin tarihî tabanında bir kayma meydana gelir. Bu durumda siyasal toplum, en aşırı (uç) şekline bürünür: Siyasal toplum ya sallanmakta olanı, kaba güçle destekleyerek sürdürecek ve yeniye karşı savaş açacak ya da «yeni» gelişmesi sırasında karşısına çıkar her türlü engeli yıkıp geçecektir. (M. s. 161).

Çin'de de kültür devrimi ve «kızıl muhafızlar»la ortaya çıkan aşırı «siyasal toplumcu şekli» yeni bir «sivil toplum» yaratmak durumundaydı. Bu, sosyalist bir rejimde bile pekala geriye (eskiye) dönük olabilirdi. Yine, Çin olayları sırasında karşılaştığımız, devrim komitelerinin iktidara el koyması olayını açıklarken de Gramsci'nin **altyapı ile üstyapının birliği, karşıtların, farklıların birliği şeklinde tanımladığı «tarihî blok»** kavramından yararlanmak mümkündür.

Gerçekten de kültür devrimi sırasında devrim komitesi, kitlelerin eleştirisi karşısında çözülmeye başlayan partinin yerini alan yeni bir «tarihî blok» rolü oynamıştır ve daha da önemlisi savunduğu tez, açıkça, altyapı ve üstyapının birliği tezidir: Ünlü «devrim yapalım, üretimi artıralım» sloganının özet bir deyişle anlattığı gibi. Devrim komiteleri, kuruldukları andan itibaren Paris komününden ve üyelerin seçimi ve komitelerin kuruluşu bakımından onun dolaysız demokrasi yönteminden esinlendiklerini savunmuş, kendilerini kitlelerin (halkın) iradesini dile getiren yeni bir kurum olarak tanıtmışlardı. Bu yönüyle de ikinci Çin devrimi Gramsci'yi ve onun o sırada Sovyet rejimine atıfta bulunarak ısrarla savunduğu şu görüşü hatırlatıyor: Proletarya diktatoryasının devletinde «onay sadece oyla ifade edilmez. Aksine onayın sürekli olarak canlı kalması gerekir. Öyle ki, onaylarını veren kitleler, bir ölçüde **kendi kendini** yönetmenin bir türü olarak kabul edilebilecek olan devletin, 'memurları' haline gelsin ve seçimler de bu devlet memurlarının, özel bir gönüllülük temeline göre atanma yolu olarak görülsün. Bu durumda seçimler artık, belirsiz ve genel mahiyette programlar çerçevesinde değil, somut düzeyde yürütülen güncel çalışmalar temeline göre yapılır; onaylarını veren kitleler de yasalarca tanımlanmış basit birer yurttaş

olmanın ötesinde, işleri gerektiği gibi yapmak üzere sorumluluk alan ve yoğun biçimde çalışan bir öncü ordusu oluşturmayı kabul ederler.» (M. s. 81 - 82).

Kültür devrimi sonunda ortaya çıkan yeni tip yönetici, Dalai Lama'nın, ona yukarıdan verilen ilahî niteliklerini taşımaz. Ama, o daha da fazlasını yapmayı üstüne alan, yönetim çalışmasıyla pratik çalışmayı birleştiren (bağlayan) bir kişidir: Gerçek anlamda bir anti-bürokrattır; işine her an son verilebilecek olan bir yöneticidir. Mao'nun iktidara yeniden yerleşme eğilimi gösteren «bürokratik kast»a karşı yürüttüğü mücadele, aslında kendisi hiçbir zaman bir hükümet deneyi yaşamamış olan ama, bürokratçılığın yeniden dirilişinden kaynaklandığını düşündüğü SSCB'ndeki 1926 bunalımına tanık olmuş olan Gramsci'nin bu konudaki endişelerini akla getiriyor. Gramsci, 1926 bunalımı için şöyle diyordu: «Zorlama gücünü bürokrasi, yani yönetici sınıfın kristalleşmiş şekli kullanır ve belirli bir anda bir kast haline dönüşme eğilimi taşır.» (M. s. 87) («liberalizmin zaaflarının kökenini», Gramsci burada görmekteydi. a.g.e.). Bürokrasiye karşı, Çinli'lerin yaptığı gibi, sosyalizmde bile yeniden oluşabilen hiyerarşik piramidi yıkmak ve halkın, halk tarafından da benimsenen her tür göreve seçilebilmesi hakkını savunmak gerekir. «Bu hak, liberalizmin hem en aşırı bir ifadesidir, hem de onun tasfiye edilebilirliğinin bir koşuludur.» (M. s. 87).

PARTİ ANLAYIŞI

Bazı yönlerden Gramsci ile Mao'yu birleştiren düğüm, parti anlayışları, parti-kitle ilişkisine dair görüşleridir. **Kültür devrimi** sırasında Çinlileri uğraştıran endişeler arasında başta gelen birisi, partinin **bürokratlaşması** ve kemikleşmesine karşı durabilmek; gerçek bir demokrasinin —proletarya demokrasisinin— ve etkin bir **demokratik merkeziyetçiliğin** temellerini atabilmek için, bu ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği sorunu idi. Bu arada Gramsci'nin, Lenin'in ünlü parti içi «Demokratik merkeziyetçilik» tanımına karşı, onun karşıtı ve karikatürü olan «bürokratik merkeziyetçilik» ihtimalini ortaya atan ilk Marksist düşünür olduğunu belirtmek gerekir. «Bürokratik merkeziyetçiliğin» parti içi demokrasi üzerinde sürekli bir baskı yarattığını, parti iktidarına bir çeşit polis (örgütü) niteliği vererek, onun yapısını bozabilecek kadar tehlikeli olduğunu ilk gören kişilerden birisi olan Gramsci, buradan hareketle, parti-kitle ilişkilerinin, anti-bürokratik temeller üzerinde yeniden düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu önerisiyle Gramsci, Mao'nun ünlü «kitlelerden kitlelere» ilkesine ve Çin'de kültür devrimiyle başlayan, partinin yıkılıp yeniden kurulması sürecine (Çin Komünist Partisince benimsenen; «bir ikiye bölünür» ilkesi) oldukça yakın düşen bir çözüme varmaktaydı. Şöyle diyordu, Gramsci; «partilerin işleyiş tarzı, onları birbirinden ayırmaya imkân veren ölçütleri de belirler: parti ilerici ise, demokratik olarak da işler (demokratik merkeziyetçilik anlamında) gerici bir nitelik kazandığı zaman ise bürokratik olarak işler, (bürokratik merkeziyetçilik anlamında). Bu ikinci durumda parti ancak, yürütme işlevini yerine getirebilir; karar alma (yasama-deliberatine) işlevini yitirmiştir. Bu duruma geldiği zaman parti, kelimenin teknik anlamında artık bir polis örgütüne dönüşmüştür ve hâlâ taşıdığı 'siyasal parti' adının da bir efsaneyi gizleyen bir olmanın ötesinde hiçbir anlamı kalmaz». (M. s. 26).

Bunları yazdığı sırada hapisanede bulunan Gramsci'nin SBKP'nin Stalinizm altında geçirdiği gerilemeden ne ölçüde haberdar olduğunu bilemiyoruz. Ancak çok açık olan bir şey, Gramsci'nin imkânları ölçüsünde her zaman karşı çıktığı, partinin yozlaşması ve gerici bir niteliğe bürünmesi olayıyla **Stalin gerçeğinin** birbirine tekabül etmekte oluşuydu. Bunun en iyi kanıtı, Stalin adından söz edilmemesine karşın; «bürokratik merkeziyetçilik» suçlamasının onu hedef olarak söylenmiş olmasıdır.

Gramsci, **Defterler**'inin başka bir yerinde «demokratik merkeziyetçiliğin» yapısı ve kitle-parti-kitle ilişkisi hakkında daha kesin bir açıklama verir. Örneğin, Katolik kilisesinde gördüğümüz gibi aslında «bürokratik merkeziyetçilikten» başka bir şey olmayan yönetim biçimlerinin, yanlış olarak «organik merkeziyetçilik» diye adlandırılışına değinir, Gramsci. Oysa, «organik karakter, ancak, hareket halinde diyebileceğimiz bir 'merkeziyetçiliğe' özgü olabilir; yani organik merkeziyetçilik ancak, tabandan gelen itme ile tepede alınan kararlar arasında sürekli olarak

denge kurarak, gerçek harekete ayak uydurabilir ve ancak kitlenin derinliklerinden gelen ögeleri, yönetim aygıtının sağlam örgütüne katarak, deneylerin sürekliliğini ve birikimini sağlayabilir. Bu tür merkeziyetçilik; 'organiktir' çünkü, tarihî gerçekliğin ortaya çıkış biçimi olan hareketliliği dikkate alır ve kendisini bürokrasinin dar kalıpları içine hapsetmez. Aynı şekilde, organik merkeziyetçilik, az çok dengeli ve sürekli olan ya da öngörülmesi az çok mümkün olan bir hareketlilik gösteren şeyleri de gözönünde bulundurur. Bu istikrar ögesi..... yönetici grubun merkez çekirdeğinin gösterdiği organik gelişmenin bir sonucudur..... Toplumsal bakımdan bağımlı durumda bulunan grupları temsil eden partilerde bu istikrar ögesi, ayrıcalıklı grupların değil de ilerici ögelerin hegemonyasının kurulması açısından zorunludur. İlerici ögeler derken, yakın ve müttefik oldukları halde homojenlikten henüz uzak ve hâlâ tereddüt etmekte olan güçlere oranla organik şekilde ilerici olan gruplardan söz edilmek istenmektedir... Demokratik merkeziyetçilik farklı belirlemelere imkân veren yumuşak bir formüldür. Devamlı olarak ayak uydurmak zorunda olduğu ihtiyaçlara uygun bir biçimde kullanıldığı ölçüde canlılığını korur. Demokratik merkeziyetçilik, görünüşte varolan çeşitliliğin altında yatan değişmeyenin, ya da aksine görünüşte varolan homojenliğin altında yatan çeşitliliğin, hattâ karşıtlığın ne olduğunu eleştirel bir tavırla ortaya koymaktır; benzerlikleri olan şeyler ancak bu yoldan bir araya getirilebilir ve koordine edilebilir. Ancak bu yapılırken koordinasyon ve birleştirmenin soyut, tümden gelimci nitelikte ve ussal bir şemanın ürünü değil; deneysel, tümevarımcı ve pratik (somut) bir ihtiyacı dile getiren bir çözüm görünümü kazanmasına özen gösterilmelidir. Bilindiği gibi birinci çözüm 'saf' (katıksız) aydınlara özgüdür. (Oysa bunlar tam bir eşektir!)» Demokratik merkeziyetçilik, teori ile pratik, aydın tabakalar ile halk kitleleri, yönetenler ile yönetilenler arasında «organik bir birliğin» bulunmasını gerektirir; buna karşılık bürokratik anlayışta, yaşayan, canlı bir birlikten söz edilemez. Bu «bir tür durgun, sakin ve görünüşte sessiz bir bataklık gibidir... yani burada her biri bireysel bir bütün» (urile) oluşturan tüm bu ögelerin, aralarında hiçbir bağlılık bulunmaksızın, mekanik bir biçimde yanyana dizilmiş olduğunu görürüz (M.S.76-77).

Parti içerisinde, parti-kitle, yöneten-yönetilen ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunda ortaya attığı bu yeni görüşten kaynaklanan, bürokratizm eleştirisi, Gramsci'nin düşüncesinin hiç değişmeyen ögelerinden birisi, ve adeta güncel siyasal seçişlerin ötesine uzayıp giden bir «kızıl» tel gibidir. Tüm kültür devrimi deneyi, partinin, proletarya diktetoryasının egemen ögesi, yönetici çekirdeği, öncüsü olduğunu ortaya koymuştur. Parti kendisine düşen bu rolü, kitlelerle ilişkisini proletarya demokrasisi temeline dayandırdığı ölçüde ve proletarya demokrasisinin de somut bir düzeyde gerçekleşmesi gereken bir kitle çizgisinden beslenmesi ölçüsünde yerine getirebilir. Parti ile kitle ilişkilerine bu açıdan bakılması, Gramsci'de de gördüğümüz gibi, Marksist-Leninist partinin siyasal önemini ve eylem gücünü artırır. Partinin, hegemonya rolünü, onu, en geniş bir proletarya diktatoryası tabanına oturtarak sağlamlaştırır; partiye, Gramsci'nin deyişi ile «teori ile pratik, yöneten ile yönetilen arası organik birlik» kurma imkânı sağlar ve nihayet, Mao'nun ünlü formülü gereğince, partinin herhangi bir üstünlük duygusuna ya da «halkı eğitme iddiasına» kapılmasını önleyerek, «proletaryadan yeni kan almasına» fırsat verir. Liu Chao-Chi'nin parti anlayışına karşı verilen mücadele, **Stalinci ve Stalin-sonrası parti anlayışına** oldukça benzeyen bir parti anlayışına karşı verilen bir mücadeledir. Gerçekten de Çin'de, bizzat partinin içerisinde süregiden çatışmanın en belirgin özelliği, bunun, doğrudan doğruya kitlelere yön verme durumunda olan partinin bu rolüne değgin bir tartışma olması kadar, partiye yön verme durumunda olan kitlelerin yerini ve parti içerisindeki rollerini belirlemeye ilişkin bir tartışma olmasıdır. Gramsci'nin gözünde parti hiçbir zaman «thomist» bir anlam kazanmamıştır. Yani parti ne ilahi bir gerçeğin taşıyıcısıdır ne de skolastık bir varlıktır. Aksine, onun düşündüğü parti, tarihî gerçeklikle, içiçedir ve **organik karakteri** de bürokrasi içinde donup kalmayarak **harekete** (devinime) ayak uydurabilmesinden gelir. Mao'ya göre de parti, tarihî bir bağlamda etkili olan (harekete geçen) bir

güçtür ve bu niteliğinden ötürü de doğru devrimci çizgiyi belirlemek üzere verilen mücadelelerin gerçek sahnesidir. Parti, (bazan) geriye de gidebilen, yozlaşabilen, revizyonizme sapabilen, canlı (yaşayan) bir bünyedir ve tüm canlılar gibi o da, oksijen alma ve karbon gazını bedeninin dışına atma ihtiyacını duyar.

Mao, Çin'i, Sovyetlerin yaşadığı olumsuz deneye düşmekten korumak istemektedir. Sovyetlerde «herkese açıklık (seçilebilirlik) ilkesine dayanmayan bir iktidar ve bir alt görev» varsar ve yönetici kadro, «yeni bir sınıf» değilse bile, gerçek anlamda bir kasta dönüşmüş, bir kast halinde kristalleşmiştir. Hepimizin tanık olduğu gibi, SSCB'de «Sivil toplum» ile «Siyasal toplum» arasında doğan uçurum, Siyasal toplumu «aşırı bir biçim» almaya götürmüştür (zorlamıştır).

Öyle ki, SSCB'de siyasal toplum, Çin'de kültür devrimiyle olanların tam aksine, tutucu ve baskıcı bir niteliğe bürünmüştür. Hegemonik yönetici iktidarın ve kitleler katında sağlanan onayın tabanı sağlanamadığından baskı artı, sistemin içtutarlılığını sağlayan, en önemli etmen haline gelmiştir. Bunun içindir ki, siyasal hegemonyanın ele geçirilişi (kuruluşu) yalnızca üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında bir çelişkinin ortaya çıkmasına bağlanamaz; bunun yanısıra ve onunla eşanlı olarak, bağımlı sınıflar (parti aracılığıyla) siyasal ve kültürel yönden bilinçlendirme sürecinin de sonuç vermesi gerekir. Bu siyasal ve kültürel bilincin ilkin kısmî (parti içinde) sonra da genel olarak (kitlelerde) uyanması için, acil sınıf çıkarlarının yönlendirdiği eylemle toplumsal ve siyasal sorunların bir bütün halinde görülebilmesine imkân veren kavrayış arasındaki çelişkinin, egemen düşüncelere yöneltilerek eleştirilerle giderilmesi ve bir birliğe varılması gerekir. Bu yeni bilinç, sınıf çıkarıyla siyasal programın; bunlarla, ardında yatan dünya görüşünün; eylemle düşüncenin uyum içinde olmalarını sağlar. Demek ki Gramsci hegemonya kavramını somut, toplumsal hayatta, sınıfsal konumla, düşünce düzeyinde sahip olunan bilinç arasında, mutlaka, birebir bir tekabül durumu bulunmayabileceğini; bunlar arasında karmaşık ve çelişkili bir ilişkiler bütünü kurulabileceğini göstermek üzere kullanmaktadır.

Hegemonya kavramının Sosyalist devletin kuruluşundan gerek önce gerekse sonra taşıdığı anlam bakımından Gramsci ile Mao ve Gramsci ile Çin devrimi arasında bir yakınlık kurarak yapmak istediğim şey, Gramsci'nin hegemonya kavramını, tüm teorik ve pratik zenginliğiyle devrimci sınıfa önermekle nereye varmaya çalıştığını, kaba çizgileriyle ama somut bir biçimde göstermekti. Bu kavramı önermekle, Gramsci Marksizmi ve dolayısıyla devrimci eylemi, mekanik maddecilikten ve revizyonizmden kurtarmak istiyordu. Hegemonya, diyalektik maddecilikte ileri doğru atılmış bir adım(dır); devrimci praksise yol gösterebilecek güçte bir kavramdır. Şimdi girişeceğim analiz de, yine Çin'de meydana gelen olayları ve özellikle kültür devrimini ele alarak, yani dolaylı bir yoldan, bence mutlaka hatırda tutulması gereken bir hipotez önermeyi amaçlamakta. Bir siyasal yorum hipotezi olan hipotezim şu: doğruya ancak tartışarak varılabilir.

DOGMATİZME KARŞI BİLİNÇLİ DOĞRU

Doğruya tartışılarak, hoşgörü (içinde) ulaşılmalıdır; şiddet yoluyla değil! Bu görüş, Çinlilerin 16 Nokta Belgesinde açıklanan tezlerini ve yine onların ortaya attığı «yanlış düşünce sopayla kovulmaz» sloganını hatırlatıyor. Gramsci ise 1916'da «Herkesin kendi doğrularını başkalarına kabul ettirmeye çalışması (.....) hem ahlâkîdir, hem de gerekli» diyordu. Fakat doğrular arasındaki mücadelede, zafere ancak düşüncelerin yayılmasıyla ulaşılmalıdır. **Şiddet**, sınıflar arasındaki ve ne yazık ki devletler arasındaki uyuşmazlıklara son vermenin en iyi yolu olabilir; ama hiçbir zaman, **insanın insanla ve ahlâkın ahlâkla olan uyuşmazlığına son vermenin en iyi yolu değildir»**. 1917 Aralığında, hoşgörü-katılık (uzlaşmazlık) ilişkisini ele aldığı **İl Grido del popolo**'sunda Gramsci şunları yazıyordu: «Topluluk üyeleri, aralarında bir anlaşmaya varmalı; tartışma yapmalıdırlar. Tartışma sonunda düşünceleri ve istemleri arasında bir yakınlık doğmalıdır. Herkes için kendi açısından doğru olan, karmaşık **doğru** içinde öbür doğrularla birleşmeli ve aklın mutlak bir ifadesi haline gelmelidir. Bunun gerçekleşmesi, tartışmanın tam ve içten olabilmesi için; sınırsız bir hoşgörünün varolması gerekir. Herke-

sın, doğruya ancak bu yoldan varılacağına inanması gerekir ki, doğruya varılabilsin. Eyleme geçme anında herkesin aynı görüş çevresinde birleşmesi ve birbirini desteklemesi gerekir (...) Eğer, tartışma sırasında hoşgörulu olunmuşsa; eğer hazırlıklı olan, daha az hazırlıklı olana, doğruya erişmede yardımcı olmuşsa; eğer sorunun tüm yönleri gözden geçirilmişse ve eğer hayale hiç kapılınmamışsa, o zaman ve ancak o zaman, eylemde katı (uzlaşmaz) olunabilir (...) Biz; ancak otoriterizmin ya da putlaştırmanın bir ürünü olan hoşgörüsüzlüğe karşıyız; çünkü hoşgörüsüzlük, uzun vadeli anlaşmaları ve ahlâken herkes için uyulması zorunlu olan kuralların kabulünü imkansız kılar. İmkansız kılar, çünkü onların kabulüne herkes özgür biçimde katılmamıştır. Ve bu tür hoşgörüsüzlük, kaçınılmaz olarak, katılığa, kararsızlığa (tutulan çizgide kararlı olmamaya) ve toplumsal organizmaların dağılmasına yol açar.» (S.G.S. 137).

«Doğruyu hiçbir zaman; sanki tam anlamıyla olgunlaşmış ve mükemmel bir şeymiş gibi, dogmatik ve mutlak bir biçimde ortaya koymamak gerekir». Doğrunun aranışı her zaman ortak bir toplumsal olgudur ve doğruya ancak «tartışma ve polemiklerde büyük bir hoşgörü gösterilirse erişilebilir». Dolayısıyla, «bir itiraz ileri sürüldüğü zaman, buna ne şaşırmalı, ne de kızmalı. En şaşırtıcı (akıl almaz) itirazın bile bir nedeni vardır ve bir itiraz ancak anlaşıldığı, akılcı yoldan bertaraf edilebildiği takdirde itiraz olmaktan çıkar; itirazı ileri sürmüş olan ikna edilebilir» (S.G. S.261). Eğer bu tutumu takınmayı başarabilmişsek bu, «ideolojinin tutsağı olmaktan kurtulduğumuz (sağlıksız; körükörüne saplanılan ideolojik fanatizm anlamında) yani bilimsel araştırmada tek geçerli yol olan 'eleştirel' yaklaşıma ulaştığımız anlamına gelir» (M.S. S.21).

Çin kültür devrimi sırasında da «halk arasındaki çelişkileri doğru çözmek» (1966 Ağustosunda açıklanan 16 Nokta Kararının 6. Noktası) adı altında, Gramsci'nin görüşlerine çok benzeyen görüşler öne sürülmüştü: «Halk kitleleri arasında farklı inançların bulunması olağandır. Farklı inançların karşı karşıya gelmesi ise hem kaçınılmazdır; hem de gerekli ve yararlıdır. Sonuna dek götürülen olağan bir tartışma sırasında, halk kitleleri hangi inancın daha doğru (haklı) olduğunu saptayabilir; yanlış olanı düzeltebilir ve yavaş yavaş bir görüş birliğine ulaşır. Tartışma boyunca, olgulara dayanılarak akıl yürütme ve karşısındakini akıl yoluyla ikna etme yöntemleri kullanılmalıdır. Farklı görüşte olan azınlığın boyun eğmesi için zor yoluna başvurmamak gerekir. Aksine azınlık korunmalıdır; çünkü bazan gerçek ondan yana da olabilir. Yanlış görüşleri olsa bile azınlığa her zaman kendi görüşünü savunma ve saklı tutma imkânı verilmelidir.

«Tartışma sırasında yalnızca akıl yoluna başvurulmalı, tehdit ve zor kullanmaya hiçbir zaman yeltenilmemelidir.»

HEGEMONYA VE «DÜZENLENMİŞ TOPLUM» ARASINDA YER ALAN PROLETARYA DİKTATORYASI

Sosyalist bir devlette proletarya demokrasisi, demokrasi kavramı ile hegemonya kavramı özdeşleştiği zaman aşağıdan yukarı doğru bir hareket yaratır. Gramsci bunu şöyle anlatıyor: Demokrasinin çeşitli anlamları arasında bence en geçerli ve somut olanı, hegemonya kavramı ile ilinti kurduğumuzda ortaya çıkan anlamdır. Bir hegemonya sisteminde yöneten grupla yönetilen gruplar arasında demokrasi vardır. Ekonomi geliştiği ve dolayısıyla yasa (hukuk) bu gelişmeyi yansıtan bir duruma geldiği zaman, yönetilen gruplardan yöneten gruba doğru bir geçiş (moleküllerin geçişi gibi) başlar (M.S.160).

1924 yılında, Gramsci henüz «olması gereken» proletarya demokrasisi ile «olan» mevcut Sovyet rejimi arasında bir özdeşlik kurmakta iken; diktatorya-hegemonya ilişkisine geçerli bir çözüm bulabilen bir proletarya rejiminin «baskıcı değil, gelişme yolunda (Komünizme doğru gelişme yolunda —M. A.M.) olan bir diktatorya» olduğunu yazmaktaydı. Çünkü orada «aşağıdan yukarı doğru sürekli bir hareket, toplumsal ilişkiler bütününün sağladığı sürekli bir yer değiştirme, hiç durmayan bir insan dolaşımı (rotation) görülür» ve bunun bir sonucu olarak «fabrikadan hükümete dek» toplumun her yerinde «proletaryanın yönettiği ve denetlediği» yeni bir hayat tarzının geliştiği göze çarpar. (O.N. 27 Aralık 1919).

Gramsci yorumcularının genellikle karan-

lıkta bıraktıkları bir nokta da kültür ve siyasetin yenilenmesi için verilecek mücadele ile parlamentarizmin kesin olarak mahkûm edilmesi arasında Gramsci'nin her zaman kuvvetli bir ilinti kurmasıdır. «Özel mülkiyeti, sınıfları ve ulusal ekonomileri ortadan kaldırarak rekabete son verecek olan, geçiş devresinin 'Sosyalist devletine düşen görevler' parlamenter demokrasi ile gerçekleştirilemez» (O.N. 12 Temmuz 1919); proletarya demokrasisi devleti, halk kitlelerinin kesin kurtuluşlarına doğru ilerledikçe ve kitleler kendi-kendilerini yönetme (auto-government) yeteneğini kazandıkça; sahte temsil yollarını (biçimlerini) tasfiye edecek olan bir devlet biçimidir. «Proletarya devleti, (tıpı) mali oligarşi egemenliğinin ikiyüzlü yönetim biçimi olan sahte burjuva demokrasisi değil, tüm çalışan kitlelerin özgürleşmesini sağlayan proletarya demokrasisidir; parlamentarizm değil, kendine özgü seçilmiş organlar aracılığıyla gerçekleştirilen bir kendi kendini yönetme biçimidir; kariyer bürokrasisi değil, sosyalizmi kurmak uzere ülke yönetimine gerçekten katılan ve doğrudan halkın kurduğu idare kademeleridir» («Il'internazionale comunista» —Komünist Enternasyonal— O.N. 24 Mayıs 1919).

Gramsci'ye göre, proletarya demokrasisi, demokratik olma niteliğine en geniş çapta sahip olan bir yönetim biçimidir. Bu açıdan Gramsci'nin, **Sovyetleri,** işçi sınıfı içindeki farklı eğilimlere özgür ve verimli bir tartışma ortamı hazırlayan kurumlar olarak görüp yücelttiği ve konseyler teorisiyle onlara birtakım sihirli erdemler yüklediği söylenebilirse de bizim için asıl önemli olan, onun gençliğinden itibaren benimseyip sonradan **Defterler**'inde de sadık kaldığı temel çizgidir. Bu çizginin ana ilkesi, proletarya devletinde, parlamenter burjuva demokrasisinden yararlanmaya imkân bulunmadığı ve bu nedenle, «...bir düşünce ve ahlâk reformuna» girişilmesinin kaçınılmaz olduğuydu. Proletarya devletinde, temel olarak Paris komününden esinlenen bazı yeni kurumların yaratılması gerekliydi. (Tıpkı, 16 Nokta kararlarında, kültür devriminin başlangıcında Çin'de seçimler yapılması isteminin dile getirilişi gibi...)

Lenin'in çok daha önceden proletarya diktatoryasının özünün salt şiddete dayanmadığını, hattâ şiddetin burada, birinci derecede bir rol bile oynamadığını, aksine proleterya diktatoryasının daha çok yöneticilik yeteneğine dayandığını, söylediğini gördük. Aynı şekilde Gramsci de «salt baskıya dayanan hareketler ancak kısa vadeli olarak başarı sağlar, proletarya diktatoryası gibi gelişme halinde olan hareketler ise baskının yanısıra, ileride girişilecek eylemler için elverişli koşulları yaratmak ve korumak zorundadırlar. Bunlar arasında, halkın eğitimine de yer vermek gerekir» (p.p.s.34) demekteydi.

Gramsci, bu düşünceyi sık sık vurgular: bir sınıfın egemenliğini kurması için güç gereklidir ama yeterli değildir. Çünkü (proletaryanın) iktidarı ele geçirmekle başlattığı ve «Komünizmi kurmak için ilerlemek, tüm insanlığı özgürlüğüne kavuşturmak gibi bir davayı gerçekleştirebilmesi asıl hegemonyasını kurmasına ve onay (consensus) sağlamasına bağlıdır. İşte bunun içindir ki, proletarya devletine hükmeden partinin, kendisine karşı (antagonist) olan güçleri, onlara karşı diktatorya ile eşanlamlı olan (aynı anlama gelen) bir egemenlik politikası izleyerek bastırmasına karşın, hegemonya ilişkisi çerçevesinde yönelttiği gruplarla demokratik ilişkiler kurması gerekir» (M.S. 160); proletarya partisi ve proletarya devleti, devrimci-stratejiye kazanılabilecek gruplara karşı (kendi) hegemonyasını kullanırken, bu stratejiye kazanılma imkânı bulunmayan gruplara karşı da egemenliğini kullanacaktır (I. s.9).

Tarihi Maddecilikte (Matemalismo Storico) (S. 266-267) Gramsi şu görüşü savunur: Proletarya diktatoryası hegemonyanın kurulması sürecini kolaylaştırabilir ama asıl çaba «sivil toplum» ve onun ekonomik yapıyla uyumlu hale gelmesi üzerinde yoğunlaştırılmalıdır. Çünkü bu uyum mekanik olarak (kendiliğinden) gerçekleşmez. İkisi arasındaki uyum ancak, ekonomik yapıda meydana gelen değişikliğin temsilcilerinin, yani proletarya diktatoryasının, yol gösterdiği devletin sağladığı yapısal çerçevede gerçekleştirilebilir. Tabii Gramsci'nin bu gözlemi, «Avrupa Sosyalist» toplumları için geçerli değildir. Çünkü bu toplumların en iyi bilinen Polonya ve Macaristan örneklerini ele aldığınız zaman, oralarda, emekçilerle devlet arasında çatışmalar çıktığını görebilmekteyiz. Dolayısıyla devlet sosyalizminin kurulduğu toplumlarla ilgili olarak en azından şunu söyleyebiliriz; devlet sosyalizminde, belirli bir ekonomik sistemin tem-

silcisi olarak görülen; ekonomik insan —Gramsci'nın deyişiyle **homo economicus**— yapının ortadan kalkmasıyla kendiliğinden ortadan kayboimaz. Çünkü yeni **homo**'nun (insan) yaratılması, üstyapının, «sıvil toplumun» kökü bir dönüşüm geçirmesi ile mümkündür. Bu insanı yaratmak, devrimci partiye ve kitlelerin tümüne düşen bir görevdir. SSCB de üretim araçlarının ortak mülkiyeti ile üstyapı arasında gördüğümüz kopma da bu tür bir kopma değil mıdır? «'Sıvil toplum' ekonomik yapı ile devlet arasında; devletin yasalarıyla, zor kullanma gücü arasında yer alır ve asıl kökü biçimde dönüşmesi gereken de odur. Bu fiili bir dönüşüm olmalıdır; yani ne hukuki biçimcilikte, ne de bilim adamlarının kitaplarında kalan bir dönüşümle yetinilebilir. Sıvil toplumun ekonomik yapıya uyumunu sağlayacak olan araç devlettir; 'yeter ki devlet böyle bir uyumu gerçekten istesin'. 'Sıvil toplumun' propaganda ve ikna yöntemleriyle yeni yapıya ayak uydurmasını ve eski **homo economicus**'un hakettiği tüm övgülerle birlikte ölüp, toprağa gömülmeden, yokolmasını beklemek; yeni bir ekonomi edebiyatı ve tamamen boş ve etkisiz bir ekonomik ahlâkçılık yaratmaktan başka bir işe yaramaz» (M.S. s.266-267).

«Düşünce ve ahlâk reformu» hegemonya çerçevesinde gerçekleşir. Hegemonya ise ancak, şerlerden gelecek her türlü manipulasyonu (kullanma) boşa çıkaracak biçimde ona sahip çıkan kitlelerin yönetimi altında kurulabilir. Eğer kitleler, düşünce düzeyinde bu olgunluğa erişemezlerse —ki Gramsci'ye göre bu olgunluğa ancak, **Marksizmin yeni dünya görüşü olarak kitleler arasında yayılmasıyla** ulaşılabileceğini de belirtelim— o zaman onlara sadece «siyasal örgüte askeri diyebileceğimiz tipte, ilkel (birincil) bir bağlılık göstermenin ötesine pek geçmeyen bir siyasal rol düşer... kitleler 'aldatılır' ve ileride bugünkü sefaletlerine son vereceği, çelişkileri yok edeceği söylenen, cennet gibi bir toplum kurulacağı yolunda peygamberce vaadler, efsaneler, duygusal seslenişler ve eğitici söylevler ile uyutulmaya mahkûm olurlar» (M.S. 22). Proletaryanın önderlik etme durumda olduğu bir devlette önemli olan yöneten ve yönetilen, hükümet eden ve hükümet edilen arasında ayırım olmasından çok, bu ayırımı aşma yolunda bir çabanın bulunup bulunmadığıdır. «Yöneticileri yetiştirirken uyulması gereken temel bir (ön)koşul vardır: Her zaman yöneten ve yönetilenlerin bulunması mı istenmekte? yoksa böyle bir ayırımı anlamsız kılacak koşulların yaratılması mı istenmektedir?» (M.S. 17).

Proletarya dışındaki bütün sınıfların çıkarı bu ayırımın sürdürülmesinden yanadır, der, Gramsci. O zaman asıl sorun, sınıflı devletten, yani proletarya diktatoryasından «düzenlenmiş topluma» (yani Komünizme) geçilmesinin istenip istenmediği olmaktadır. Bildiğimiz geleneksel devletler bazı «ahlâkî erdemlere ne kadar sahip olursa olsun» ve bunların «egemen sınıfları, siyasal ve kültürel hegemonya aygıtını» meydana getiren bütün ögelere ne derece sahip bulunursa bulunsun; bu devletlerin hiçbirisi yönetilenlerin, yöneticilere, yönetilenlerin fiilen kendi kendilerini yönetmeleri gibi bir sonuç doğuracak olan genel bir onay sağlamalarını ve bu bakımdan homojen bir durumun ortaya çıkmasını mümkün kılamaz. Hiçbir devlet, kitlelerin yöneticilik zihniyetini kazanmalarına imkân veren koşulları hazırlamaz. Bu yüzden, ancak son aşamasına ulaşmış bir sosyalizmin temel ideolojik belirtisi olan, kitlelerin kendi kendilerini yönetmeleri hali, köklü bir «düşünce ve ahlâk reformu»nun gerçekleşmesini izleyecektir. Bu, devrimci proletaryanın hegemonyasını ne ölçüde kurduğuna ve erişebildiği kendi kendini yönetme yeteneğine bağlıdır. «... Bu gerçekte ancak, yalnızca öbür sınıfları değil, bir sınıf olarak kendi kendisini de tasfiye etmeyi kabul eden ve bunu gerçekleştirebilen bir proletarya devletinde mümkündür» (M.S. 127-128). O halde, proletarya diktatoryasında, «düzenlenmiş toplum'un (ya da ahlâkî devletin veya sivil toplumun) temel özellikleri ortaya çıktıkça, baskıcı-devletin zayıflayacağını tahmin edebiliriz» (M.S. 132).

Gramsci, «düzenlenmiş toplum»a geçildikçe, baskıcı devletin yerini yavaş yavaş, gece bekçisi görevi gören bir devlete bırakacağını, yani giderek, devletin ortadan kalkması doğrultusunda ilerleneceğini söyler:

«'Devlet-düzenlenmiş toplum' öğretisine göre devlet 'hükümetle' eşanlamlıdır ve devletin ilkin 'sıvil toplumla' özdeş olduğu bir aşamadan daha sonra, gece bekçisi-devlete tekabül eden bir aşamaya geçirilir. Bu ikinci

aşamada, daha önce baskı uygulamak amacıyla kurulan orgüt artık yalnızca, düzenlenmiş toplumu ozgü nitelikleri uzun vadede yerleştirmek amacıyla kullanılır. Yani devletin otoriter ve baskıcı girişimleri günden güne azalır. Organik ozgurluk çağını başlatmakla birlikte bu devlet, hıçbir zaman yeni bir 'liberalizm' olarak gorulemez» (M.S. 132).

Duzenlenmiş topluma doğru gidiş, her geçen gun biraz daha etkin bir biçimde işlemeye başlayan sivil toplumun, siyasal toplum aleyhine gelişmesi sayesinde mumkun olur; yani bireylerin kendi kendilerini yonetme yeteneği her geçen gün biraz daha artar. «Duzenlenmiş toplum»a geçiş veya daha kesin bir dille soylersek, devletin ortadan kalkış sorununu Gramsci «siyasal toplum» ile «sivil toplum» arasındaki ayırımın şu çok net ve net olduğu kadar da karmaşık eklemlenme duzeyinde ele alır: «Devletin, aktif bir kültür faktörü olarak (yani yeni bir uygarlık, yeni bir insan ve yurttaş tipi yaratmak uzere başlayan harekette etkili olan bir faktör olarak) bireylerle ozdeşleşeceğini soylediğimizde, siyasal toplum içinde, karmaşık ve onunla tam anlamıyla eklemlenmiş bir sivil toplum yaratma yönunde bir istek bulunduğunu da varsaymış oluyoruz. Bu öyle bir sivil toplum olacaktır ki, orada her birey kendi kendine hükmedecek; fakat bu hükmedişle siyasal toplum arasında bir çatışma doğmayacaktır. Aksine bu, bireyin siyasal toplumdaki yerinin doğal bir uzantısı olacak ve onu organik biçimde tamamlayacaktır... Böylece yeni bir devlet hayatı biçimi çıkacaktır ortaya. Bu yeni hayatta, doğrudan bireylerden ve gruplardan gelen istek ve girişimler 'memurların hükümetinden' gelmediği halde yine de devlete 'özgü' bir nitelik taşıyacak ve (devlet hayatında belirli bir 'kendiliğindenlik' —spontanéité— yaratacaktır)» (P.P. s. 165-166).

Defterler'in değişik yerlerinde ele aldığı devletin ortadan kalkış sorununu Gramsci bazan «siyasal toplumun ortadan kalkarak yerini düzenlenmiş bir topluma bırakması» (M.S. s. 75) bazan «siyasal toplumun sivil toplum içerisinde erimesi» (M.S. 94) bazan da devletin «düzenlenmiş toplum tarafından aşılması» (I. s. 155) olayı olarak görür.

«Devletin nihai amacını kendi ölümünde, kendi yokoluşunda bulduğu, yani siyasal toplumun sivil toplum tarafından özümlenmesi gereğini belirleyen bir ilkeler bütünüdür» (Devletin ortadan kalkışı) (M.S. 94, 132).

Nonberto Bobbio bu konuda; «Gramsci, siyasal toplumun sivil toplum tarafından özümlenmesinden söz ederken, tarih içerisinde oluşan genel bir eğilime değinmiş olmuyor; onun anlatmak istediği sadece üstyapı içerisinde meydana gelen bir özümlemedir ki bu da son kertede yapısal bağlam tarafından belirlenir» der, ve «Demek ki olan şu: Bir yandan siyasal toplum, sivil toplum tarafından özümlenirken, öte yandan da sivil topluma diyalektik olarak bağlı bulunan ekonomik yapı bir dönüşüm geçirmektedir» diye ekler. (**Gramsci e la concezione della società civile** —Gramsci ve sivil toplum anlayışı—, s. 98). Sınıf çatışmasının sona ermesi ve sınıfların ortadan kalkmasıyla birlikte devlet de aşılmış olur; sonunda o da ortadan kalkar. Çünkü sınıfsız toplumda, altyapı ile üstyapı arasındaki çelişki, aralarında karşılıklı bir uyum doğması nedeniyle «kendiliğinden» çözülmüş olacağından, orada, devlete düşen bir görev kalmaz.

Gramsci'nin kurduğu hegemonya teorisi olsun, sosyalist toplumlarda girişilecek «düşünce ve ahlâk devrimi» teorisi olsun ancak, **gelecekte** uygulamaya konulacak süreçlerdir. Ya da bunu zaman zaman olguların doğruladığı, olağan dışı bir devrimci hipotez olarak görmek mümkündür. Daha önce yer yer göstermeye çalıştığım gibi, yeni bir deneyle karşılaşmadığımız sürece bu hipotezi doğrulayan olgulara ancak Çin Devriminin bazı yönlerinde raslayabiliyoruz. SSCB'ne gelince; Gramsci'nin 1926 yılında, SBKP'ni yöneten gruba yazdığı mektupta, tehlikeye işaret eder, fiyatlar yükseltmesine karşın henüz, SBKP'nin çoğunlukla azınlık arasındaki diyalektik ilişkiyi kuramayacak durumda bulunduğunun; çünkü aslında daha o dönemde demokratik merkeziyetçilik aşamasını geride bırakarak «bürokratik merkeziyetçilik» aşamasına vardığının tam bilincinde olmadığı anlaşılıyor. Oysa bu durum, yöneticilerin gerek bilgiyi, gerekse gerçek kararları tekellerine almış olmalarından belliydi. Öte yandan burada çoğunluk ve azınlık ayırımı da aldatıcıydı; çünkü bunlar artık, devlet ve parti aygıtı içerisinde kurulan yeni iktidar ilişkilerinin ye-

niden üretilmesi dışında herhangi bir rol oynama durumunda değildiler. Kitlelerin etkin katılımı gözardı edilmişti.

Gramsci'ci düşüncenin en büyük erdemi, şüphesiz, Marksizmi, insanlığın mutlak özgürlüğüne kavuşması için mücadele vermeye yöneltmesinde aranmalıdır. Onun düşüncesinin en önemli yanları, bir yandan, kitleler arasında gerçekleştirilmesi gereken «düşünce ve ahlâk» reformunu, önce sosyalizm mücadelesinin daha sonra da sosyalizmin gerçek anlamda kurulmasının en belirgin ideolojik belirtisi olarak görmesi ve öte taraftan da bunu, devrimci proletaryanın hegemonya gücüne ve kendi kendisini yönetme yeteneğini kazanmasına bağlamasıdır. Son analizde Gramsci'nin devrimci parti ve devlet anlayışı bizi kaçınılmaz olarak şu sonuca götürür: Ancak proletarya demokrasisi bağlamında bir anlam kazanan hegemonya-diktatorya sorunlarına, iktidarı ele geçirmeye çalışan ya da halen iktidarda bulunan partinin, kitlelerin çoğunluğunda «düşünce ve ahlâk reformunu» gerçekleştirmek olan asıl tarihî görevini yerine getirmemesi halinde herhangi bir çözüm bulunamayacaktır.

Bu konuda Salvadori şunları yazmakta:

«Proletarya devletinde demokrasi konusunda ne gibi ahlâkî güvenceler bulunacağı sorunu ancak, biçimsel (resmî) güvencelerin başka bütün güvencelerden önce gelen, temel bir güvenceye dayandırılması halinde çözülebilir: Bu temel güvence ise, kitlelerin kendi-kendilerini yönetme yeteneğini kazanmış olmalarıdır. Gerçekten de Gramsci'nin düşüncesinde, demokrasi, demokratik ideolojiye, yani, demokratik değerler konusunda beslenen olumlu tavıra tekabül etmez; proletarya demokrasisi, demokrasi praksisidir; kendi-kendini yönetmek ile aynı şeydir. Yeni bir düzenin biçimsel (resmî) güvenceleri de ancak ve ancak bu kendi-kendini yönetme yeteneğinde bulunabilir. Bilinçli ve eyleme geçmeye hazır durumda olan bir ortak irade kendi uygulanabilirliğini sağlamak için mutlaka bazı ussal yollar bulacaktır». (Salvadori, **a.g.e.**, s. 56). ■

[1] «Kültürel bir reform yapmaya imkân var mı? yani daha önceden ekonomik bir reform yapılmadan ve toplumsal durumda ve ekonomik kesimde bir değişiklik ortaya çıkmadan (gerçekleşmeden) toplumun geri tabakalarında sivil bir bilinç uyandırmak mümkün mü? diye sorar Gramsci. «Düşünce ve ahlâk reformu ekonomik bir reformdan bağımsız olamaz; ve hattâ duşünce ve ahlâk reformunun somut içeriğini de ekonomik reform dediğiniz şey oluşturur.» (M.S.8)

Birikim'de kültür olayları...

Değinmeler / Günün Olayları / Kitaplar Sanat Olayları / Filmler / Dergiler

ÜRÜN'E CEVAP

Ürün dergisinin 34. (Nisan 1977) sayısında «Türkiye'de Anti Komünizmin 'Solcu' Biçim ve Yöntemleri» başlıklı bir yazı yayımlandı. C. Yılmaz imzalı yazı, günümüz Türkiyesinde kendisini Marksist ve Sosyalist sayan hemen tüm örgüt ve eğilimleri içeren bir «analiz» yapıyor ve **Ürün**'ün savunduğu görüşün dışında kalanların hepsini «anti-komünist» olarak niteliyor. **Birikim**'in de adının geçtiği bu analize göre **Ürün** dışındakiler «burjuvazinin kullandığı yöntemlerle sürdürülen ince anti-komünizm» in çeşitli biçimleri adı altında sınıflandırılıyorlar.

Bilinıyor ki, 1970'lerin başından itıbaren Türkiye'deki ÇKP eğilimliler, ülkemiz sosyalist hareketini, SSCB'ni «sosyal emperyalist, sosyal faşist» olarak niteleme ölçüsüne göre sınıflandırmaktadırlar. SSCB'ne «sosyal faşist» demiyorsanız siz de aynı sıfatı hakediyordunuz.

Ürün'deki «analiz»in mekanizması da aynen böyle. Ama bu kez SBKP'ni şu veya bu biçimde eleştirdiniz mi «anti-komünist» sayılıyorsunuz

Dolayısıyla aynı nesneye (SSCB) birbirinin tam karşıtı değerler vermekle oluşan bir kutupsallık var. Görünürde aynı dünya görüşü (Marksızm), aynı sıyasal hedef (sosyalizm) savunuluyor ama bunlara özgü olan kavramlar kesınlıkle birbirine karşıt anlamlar verilerek kullanılmaktadır. Bu ise kaçınılmaz olarak bir bunalım, bir kaos yaratıyor.

Bu bunalım içinde tavrını tesbit etmeye çalışan herkes, kutuplardan gelen ağır baskı altında, bunların koyduğu ölçülere göre «kesın» tavır almaya zorlanır. «Kesın» tavır almak, bu kutuplardan herhangi birini «tartışmasız doğru» olarak kabullenmek demektir. Ama kutuplardan herhangi birini «daha haklı» olarak görmesine karşın onu tümüyle de benimseyemeyenler, ya da kimin haklı olduğuna karar vermekte güçlük çekenler «ortada» diye nitelenir ve her iki kutup tarafından da öbürünün yanında olmakla suçlanırlar. Çünkü kutupsallıklarda geçerli olan yargı, «kendısını merkez ve bunun dışındakileri kendine karşıt» (düşman) olarak görmektir.

Burada özel olarak Çin/Sovyet kutupsallığı karşısında **Birikim**'ın durumu üzerinde kısaca konuşmak isteriz. Yukarda çizilen manzaraya göre **Birikim**, «Ortadakiler» kategorisine giriyor Ancak, yukarda yalnızca kutupsallığın empoze ettiği ölçülere göre alınan tavırlardan söz ettiğimiz için bu böyle. Oysa **Birikim**'in tavrı kesınlikle böyle nitelenemez Çünkü bu dergide özellikle üzerinde durulan ve **Birikim**'in tavrını karakterize eden nokta şuydu: Varolan kutupsallığın empoze ettiği ölçüler, bunalımı doğuran asıl nedenleri göstermemektedir. SSCB'nın ve ÇHC'nin sosyal-faşist ya da sosyal-şoven olup olmadıkları yolundaki ölçülerle düşünmeyi yadsıyoruz. Böyle tesbitlerle sorun çözülmez. Şu veya bu konuda SSCB'nin ya da ÇHC'nın haklı olup olmadığı tartışması tamamen ıkincil, üçüncül sorunlardır ve tüm sosyalistlerin bugün karşı karşıya oldukları asıl sorunlara bu perspektif, bu ölçüler içinde kesinlikle cevap bulunamaz. Bu ölçülere bağlı kalındıkça gerçek Marksist tavır sözkonusu olamaz. Gerek SBKP'nin ve gerekse ÇKP'nin aynı özde olan yaklaşımları yanlıştır ve üstelik her ikisi de sosyalist hareketin asıl temel sorunlarını gözardı eden, bunlardan uzaklaşan bir çerçeve içindedirler.

Birikim'deki tüm teorik incelemeler bu bakış ışığında yapılmakta ve dergi, ımkânları ölçüsünde temel sorunları ele alarak kutupsallığın dar çerçevesini aşmaya çalışmaktadır. Kimilerinin Marksizm - Leninizme inancı sarsar diye tartışılmasını sakıncalı buldukları aslî sorunlar, böyle dar kafalı ve yanlış düşüncelere aldırış etmeksizin gündeme getirilmeye uğraşılmaktadır.

Birikim'in tavrı budur ve bu tavır varolan kutupsallığın kısır ölçüleri çerçevesi içinde kalanlarca kendi alıştıkları dile tercüme ediliyor ve «ortada» diye niteleniyor. Şüphesiz **Birikim**'de yapılmak istenen, kutupsallığın doğal sanılan mantığının dışındadır ve bu yüzden böye kısır tercümeleri ışıtmemizi yadırgamıyoruz.

Kutupsallık onun içinde yer alan her farklı ögeyi kendini merkez alan bir yargılama biçimine götürür. Ancak bu yargılama bıçımının bır özelliği daha vardır. Her farklı eğilim ve özellikle asıl kutuplar, kutupsallık alanı içinde yer alan kendisi dışındaki her eğilime karşı alabildiğine güvensizdir. Hattâ bunları asıl düşman olarak görür. Bu yüzdendir kı, belırlı bır sıyasal hareket içinde doğan bunalımla taraflar birbirlerini «en tehlikeli» olarak nıteledikleri için en yakın ittifaklarını bu sıyasal hareket dışındakilerden seçerler

Nitekım bılınıyor ki ÇKP'nın halen geçerli olan ünlü üçlü dünya analizine göre «iki süper devlet»ten SSCB, «öbür emperyalist»lerden (ABD dışındakiler) ve hattâ ABD'den daha tehlikelı olarak nitelenmektedir. Yapısında herhangi bir sözü edılır değişme olmayan SSCB, aşağı yukarı 10 yıl içinde «kardeş ülke» nitelemesinden, «dünya halklarının baş düşmanı, sosyal-faşist» nitelemesine indirgendi.

Kutupsallıkların bu ortak özelliğini günümüz bunalımının ülkemızdekı yansımasında da apaçık görüyoruz. Şu anda üzerin-

de konuştuğumuz **Ürün**'deki analiz bu genel kurala uygun.

Kendisini Marksist ve sosyalist sayan bütün örgüt ve eğilimleri ince «anti-komünist» olarak niteleyen **Ürün**, faşistlerden **sağ** sosyal-demokratlara kadar olan siyasal hareketleri de açık anti-komünist olarak tanımlamaktadır. (**Ürün**, sayı 34, s. 7). Dolayısıyla çeşitli anti-komünistler yelpazesinde merkez ve sol sosyal-demokratlar yer almıyorlar. Bunların ise **Ürün**'ün savunduğu eğilimin en yakın müttefikleri olduğu bilinyor.

Şüphesiz tek başına bu bir çelişki değildir. **Ürün**, Anti-komünistlik nitelemesini yaparken temel aldığı ölçüleri kullanarak kendini Marksist kabul edip etmemesine aldırmaksızın herkesi «sınıflama özgürlüğü»ne sahiptir. Ancak bunu yaparken hiç değilse tutarlı olması gerekir. Yoksa onun bu ölçülerini bir şeyleri örtmek için «kullandığı» sonucu çıkar. Böyle olduğunu göreceğiz

Ürün'e göre II. Dünya Savaşı'ndan sonra «anti-komünizmin iki temel taşı» şunlar:

«1 — Bilimsel sosyalizmi toptan reddın yanısıra, onu sulandırmaya çalışmak,

2 — Anti-Sovyetizm» (**Ürün**, sayı 34, s 7).

Belirtelim ki burada Anti-Sovyetizm ile Sovyetler Birliği düşmanlığı kasdediliyor. (**Ürün**, sayı 34, s. 6). Henüz bu ölçüler ve **Ürün**'ün bu ölçüleri nasıl bir içerikle kullandığı konusu üzerinde konuşmuyoruz.

Şu anda, diyelim **Birikim**'i dahil etmekte herhangi bir sakınca görülmezken, «anti-komünistler yelyazesi»ne neden merkez ve sol sosyal-demokratların dahil edilmediği üzerinde duruyoruz.

Eğer yukardaki ölçüler kullanıldıysa demek ki **Ürün** hariç tüm Türkiye'de kendine Marksist diyenler «Sovyetler Birliği'ne düşman»dır ve «bilimsel sosyalizmi toptan red» veya onu «sulandırmaya çalışmak»tadırlar ama bu merkez ve sol sosyal-demokratların böyle bir işi yoktur.

Bu sosyal-demokratlardan söz ederken **Ürün**, acınası bir hileyle bunları «Bilimsel sosyalizmden farklı ideolojiler peşinde koşan etkin ilerici»ler olarak niteliyor.

İyi, güzel ama «Bilimsel Sosyalizmi toptan red», veya «onu sulandırmaya çalışmak» ölçüsü ne oldu? bu ölçü CHP sözkonusu olunca sır olup kayboluyor mu?

Bununla da kalmıyor. CHP'nin «işleyişine zarar verme»yi «anti-komünistlik»ler içinde sayıyor. (**Ürün**, sayı 34, s. 7). Bu şefkat elbette göz yaşartıcıdır

Ölçülerimiz «Bilimsel Sosyalizmden farklı» ama «ilerici» ideolojiler karşısında işlemiyor anlaşılan.

Bay C. Yılmaz'ın ve **Ürün**'ün kendi kendisiyle tutarlı olmaktan uzak olduğu görülüyor. Bay C. Yılmaz'ın fütursuzca savurduğu «anti-komünizm» suçlamasından CHP'yi muaf tutabilmek için gösterdiği bu «inceliği» herhalde CHP'de takdirle karşılar. Bu da **Ürün**'e ve C. Yılmaz'a yeter.

Ürün'de savunulan eğilimin CHP'yi «anti-komünistlik»ten muaf tutmakta üstün beceriler göstermesi, bize bunalımın öbür kutbunun İran, S. Arabistan gibi ülkelerin gerici yönetimleri dahil «Üçüncü Dünya»yı «emperyalizme ağır darbeler indiren cephe» olarak nitelemesini hatırlatıyor.

Benzerlik ilginçtir. Ve nasıl **Ürün** CHP'yi Türkiye Sosyalist Hareketindeki hemen her eğilimden çok daha **saygıdeğer** bir konuma yerleştirmekte tereddüt etmiyorsa ve bunu yapabilmek için içeriği bulanık o ünlü «ilerici» ve «yurtsever» kavramlarını temel ölçü olarak alıyorsa, ÇKP eğilimliler de bilindiği gibi içeriği bulanık «iki süper devlete karşı olmak», «anti-emperyalistlik» ve «yurtseverlik ölçülerini kullanıyorlar

Her iki kutup da bize Marksizm-Leninizmi asıl kendilerinin temsil ettiğini söyleye dursunlar, durum açıktır. Bu kadar önemli ve temel analizler yapılırken Marksizm-Leninizm'in kendine özgü ölçüleri neden kullanılmıyor?

Böyle bir soru onlar için anlamsızdır ve öfkeyle karşılarlar

Ama buna karşın tavırlarının gayet anlaşılır nedenleri vardır. Marksist-Leninistlerin sosyalizm diye bir politik hedefi olduğunu neredeyse unutacağımız bir kaosun içinde iki kutbun temsilcisi politik ekipler kendilerini varolan iktidar kurumlarında söz sahibi yapacak «somut», «etkili» güçlerle ittifak peşindeler ve bize kendilerinin yer alacağı bir hükümetin neredeyse «işçi sınıfı iktidarı» olacağını söylüyorlar «Ulusal Demokratik Devrim», «İleri Demokratik Düzen» veya «Demokratik Halk Devrimi» gibi sloganların «Devrim» kavramına verdiği anlam yalnızca bu politik ekiplerin iktidar basamaklarındaki «sıçrayış»ları demektir. Onların gözünde işçi sınıfı iktidarı yapı bakımından burjuva iktidarından hiç farklı değil Nasıl burjuvazi siyasal iktidar kurumlarında doğrudan yer almıyor ve özel «profesyonel politikacı»lar bu işi «sınıf adına» yapıyorlarsa, bu saydığımız politik ekiplere göre de işçi sınıfının iktidarı, bu sınıfın «profesyonel politikacı»larının hükümette yer almasıdır

Ya Marksizmin devlet teorisi? Bunlara göre o mükemmel bir ütopyadır. Ve dolayısıyla kendilerini «realitelere» dayanan bir politik hedef peşinde koşmakta özgür saymaktalar

Daha önce günümüz bunalımını ağırlaştıran, kısırlaştıran asıl nedenin temel bazı sorunlardan uzaklaşmak olduğunu söyledik Temel sorunlardan uzaklaşılıyordu. Çünkü bu sorunları doğuran olgular ile Sosyalist Devrim Teorisinin çeliştiği gibisinden yaygın ve köklü bir önyargı vardı. İşçi sınıfının geçim düzeyinin yükselmesi ve bugüne değin meydana gelen devrimlerin «gelişmiş ülke»ler dışında olması, işçi sınıfı ile sosyalist devrim ilişkisini doğrudan kuran anlayışı sarstı. ÇKP'nin metropol ülkelerde devrimden umut kesen tezleri buna dayanıyordu. Öte yandan sosyalist ülkelerde, Marksizmin «devletin sönmesi» temel tezinin işlerlikte olduğunu gösteren bir süreç görülmemesi ve sosyalist

devletlerin teknik örgütlenişi ile burjuva devlet örgütlenmesinden nitelikçe farklılıklar göstermemesi «devrim» kavramının aslî ögesi olan «eski devlet cihazının parçalanması» ve yerine artık «devlet olmayan devlet» tipinde bir siyasal yapının kurulması tezi üzerinde «gerçekçi» yorumları güçlendirdi. (Çin'de kültür devriminin hemen en önemli çıkış noktası, bu yoruma tepkide aranmalıdır.)

Çin Kültür Devriminin de amacına ulaşamadan sona ermesi ile birlikte işçi sınıfı ve devrim, devlet ve devrim ilişkisine ait olan yukardaki sorunlara çözüm bulunamayacağı yargısı yerleşiklik kazandı. ÇKP'nin «halk savaşı»ndan «Üçüncü Dünya»cılığa dönüşünde bunun en belirgin izini gördük

SBKP «realite»ye daha önce uymuştu. Her ikisi de artık sosyalist devrimi sosyalist ekiplerin iktidara gelmesi olarak kabul ediyorlar. Bu ise yine «realite»ye göre ancak aşamalı bir süreç sonunda gerçekleşir. Ve ayrıca ancak varolan siyasal düzenin içinde yer almakla mümkündür.

Yaşadığımız bunalımın her iki kutbunun özünde aynı olan bu yaklaşım, onların teorik tartışma, **arayış dediğimiz şeyden** niçin bu derece uzak olduklarını açıklar. Temel sorunların çözümünün, çağdaş olguları teorinin derin temelleri ışığında ele almakla mümkün olduğuna artık inanmıyorlar. Bunun için böyle cabaları öfkeyle karşılıyorlar. Onlar için çözüm varolan düzenin etkili politik ekonomik güçleri, kurumları ile yapılacak işbirliği ve ittifakların ilerleyen ya da «yükselen» çizgisi üzerinde bir yerlerdedir.

Her iki kutbun Türkiye'deki yansımalarının neden Marksist sol içinde sekter, suçlayıcı ve otoriter, oysa dışarıya karşı alabildiğine anlayışlı, «demokratik» olduklarını anlayabiliyoruz. Marksist sol içindekiler şu anda etkin politik güçler değil. Oysa örneğin bir CHP etkin bir politik güçtür, aşamalar stratejisi için böyle güçlere gerek vardır ve bu yüzden de **Ürün,** çoğu Marksisten esirgediği «ilerici» sıfatını CHP'ye vermekte tereddüt etmiyor ve yine onu bir dizi sosyalist'e dağıttığı «anti-komünist» suçlamasından özenle muaf tutuyor.

Ama elbette asıl sorun **Ürün'**ün anti-komünistlik gibi bir Marksiste yöneltilebilecek en ağır suçlamayı nasıl yapabildiği ve nasıl olup da hemen tüm Türkiye Sosyalist Hareketini böyle niteleyebildiğidir

«Anti-komünist»lik sağ veya sol sapma içinde olmak gibi Marksistler-içi tartışmalarda geçmesi olağan karşılanan bir niteleme değildir. Bu nitelemeyi yapmakla muhatabınızın tamamen karşıt bir platformda, Marksizme, onun **politik hedefine** aykırı ve düşman bir konumda olduğunu ileri sürmüş oluyorsunuz.

Böyle suçlamalar, suçlamayı yapandan çok şeyi kanıtlamasını ister. Ama bunu yapmazsa veya yapmaya hiç gerek görmemişse ya da bazı kavramları çarpıtarak, onları bilinçle bozmuşsa yalnızca bir iftiracı olarak kalmaz; savunur gözüktüğü parlak sözler altında nasıl bir anlayışa sahip olduğu da görülür. Suçlama ters teper.

Ürün çağımızda «anti-komünizm»in iki özelliği olduğunu söylüyordu. Bunlardan ilki «Bilimsel Sosyalizmi toptan reddin yanı sıra onu sulandırmaya çalışmak» gibi teori düzeyinden tesbit edilen bir olgu.

Yapılan «analiz»e göre «ince anti-komünist»ler teoriyi «sulandırmakta»dır

Ürün'ün, C. Yılmaz'ın bu deyimden ne anladığı yazıda yok. Bu bakımdan üzerinde durmayacağız Ancak Türkiye Sosyalist Hareketi içinde bulunanlar herhalde bu «sulandırma» işini kimlerin bıhakkın yaptığı konusunda elbette düşüneceklerdir

Aslında **Ürün** ve C. Yılmaz'ın Marksist teori konusundaki bu beyanları sırf formalite gereği. Onların birilerine anti-komünist derken kullandıkları asıl ölçü SBKP'ye alınan tavır. SBKP'yi şu veya bu biçimde eleştirdiniz mi «anti-sovyetizm» yapmış oluyorsunuz, «Sovyetler Birliği düşmanlığı» ile yaftalanıyorsunuz.

İçinde yaşadığımız dönemde ancak Marksist kılığına girmiş filisten böyle düşünebilir. Ancak böyle birisi Marksizmin eleştiri kurumuna verdiği önemin kendisine vız geldiğini kabul edip, her türlü eleştiriyi «düşmanlık» olarak niteleyebilir.

SBKP'nin tezlerini ve uygulama biçimlerini eleştirdiniz mi «anti-sovyet», «Sovyetler Birliği düşmanı», **ÇKP'yi eleştirdiniz mi** «Sosyal-faşist ajanı» v.b. bir şeyle niteleniyorsunuz. Tezgâh böyle kurulmuş. Bunalımların, öfke ve geleceğe inançsızlıkla biçimlenen sunî zıtlıkların tezgâhı bu. Eleştirmek yasak.

Eleştirmek yasak ama öte yandan tüm Dünya Sosyalist Hareketini gitgide daha derinden etkileyen bunalım sürüyor. İnsanlar, sosyalizm için savaşa içtenlikle katılmak isteyenler ve bunun yanında henüz bilincine varamadıkları sıkıntı ve yoksunluklar içinde kapitalizmin, sınıflı toplumun gitgide sıkışan çemberlerinde ezilen insanlar düşe kalka bir arayışı sürdürüyor.

Bunlar sürüyor ama öte yanda tarihî misyonu bu arayışı sınıflı toplumların bu derin bunalımını çözüme kavuşturmak olan Uluslararası Sosyalist Hareket, tarihinin en ağır bunalımına giriyor. **Ürün** dergisi bütün bunları «burjuvazinin yöntemlerine» bağlıyor. Ve bize neden bu durumdayız sorusunu yasaklamaya kalkıyor

Yalnızca gülünç değil, düşündürücü ve tehlikeli de bu. Yanılmaz otoritelerin her şeyi hepimizden daha iyi bildiği ve hikmetlerinden sual olunmayanlara sorar gibi bakmanın bile «düşmanlık»la niteleneceğini varsayan bir anlayış, sosyalizmin politik hedefiyle taban tabana karşıt bir anlayış demektir

SBKP ve ÇKP eleştirilmelidir Eleştiri kuralları içinde yapılan eleştiri, ancak Marksizmin zaferine hizmet eder

Ürün ve temsil ettiği eğilim, 1970 ortalarının toplumsal politik konjonktüründe kendilerini oldukça memnun eden bir konuma sahip oluverdiklerini gördü-

ler. Türkiye Sosyalist Hareketinin hemen tümüne en ağır suçlamaları yöneltirlerken bu konumlarının geçici güveninden de cesaret alıyorlar.

Ama şu var ki bu anlayışınızla, bu «politikacı» mantığınızla çok süremezsiniz Veya belki bazı kurumlarda sizin için yeterli varlığınız sürebilir ama bunun o kurumlar içindeki devrimci potansiyellerin engellenmesine, kısırlaştırılmasına yol açacağı hemen şimdiden görülüyor. İşçi sınıfını olsun, öbür toplumsal güçleri olsun otokrat bir mantığın içinde bir fizik güç, bir politika aracı olarak gören yaklaşımınızın başka bir sonuç vereceğini düşünmek fazlasıyla iyimser olmaktır.

Ürün ve savunduğu eğilime ve özünde ondan farklı olmayanlara karşın Türkiye Sosyalist Hareketi, yalnızca SBKP, ÇKP, şu veya bu Komünist Partisi'ni değil, hepimizi içeren geniş kapsamlı ve derinliğine bir eleştiriyi yapabildiği ölçüde, karşılaştığı teorik, pratik sorunları çözmek, varolan bunalımı aşmak imkânını edinebilecektir. Bunca deneyin sonunda artık açıkça görülmesi gereken tek çözüm buradadır çünkü.

Yazımızın bu en son bölümünde **Ürün** yazarı C. Yılmaz'ın **Birikim** hakkında söyledikleri üzerinde kısaca duracağız.

C. Yılmaz'a göre **Birikim** «tek belirleyici çizgisi anti-Sovyetizm olan» gruba **dahilmiş. (Ürün,** sayı 34, s. 8). Bu tanımlamaya cevap bile vermeye değmez. C. Yılmaz yalnızca **Ürün** dergisi okurlarını bilinçle kandırmış olur o kadar. C. Yılmaz ayrıca **Birikim'**ın «Mahçup Maocu» olduğunu da söylemektedir. Herhalde siyasal anlayışının bir gereği olarak, kendisinden ayrı düşünen herkesi dilediği sıfatla anmaya hakkı olduğunu sanıyor. **Birikim'**e «Mahçup Maocu» demekle C. Yılmaz yalnızca kendisine, bu sistemli cehaletine güldürmüş olur.

C. Yılmaz, **Ürün** okurlarına **Birikim'**ın «kendini Althusserci 'yapısalcı' ilan ettiğini» pervasızca söyleyebiliyor. **Birikim'**de böyle bir ilanın yapılmadığı C. Yılmaz için hiç de önemli değil. O, **Birikim'**i karalamak ve böylece kendi acınası yetersizliğini örtmek peşindedir. Bu bakımdan açıkça yalan söylemekten başka yolu yok

Birikim'e yapısalcı diyenler yakında bu dergide sözkonusu akımın bir eleştirisini bulacaklar Pek ummuyoruz ama C. Yılmaz gibileri şimdiye kadar gıdalandıkları bir dedikodu motifini yitirmiş olurlar. Bu güne değin Türkiye'de pek az kişinin anlamını bildiği bazı kelimelerin ardında tezvirat yapanlar böyle açıklıklardan hiç hoşlanmazlar. Puslu havaların adamı, kulislerin politikacılarıdır bunlar. Kimseler bir şey bilmesin isterler Çünkü ancak böylece o çok sevdikleri «üst» konumunu koruyabilirler ve oradan «tabandakilere» istedikleri her şeyi yutturabilirler

Birikim ve yazarlarının Althusserciliğe ilişkisini merak eden, dergimizin 1., 4 ve 25. sayılarını okuyabilir. Bir FKP üyesi olan ve partisinin «proletarya diktatörlüğünü terk» kararına karşı çıkan ekip içinde yer alan Althusser'in kendisi herhangi bir «cılık» yaratma peşinde koşmayan saygın bir komünisttir. **Birikim'**e «Althusserci» deyip, Althusser'i bilmeyen içten sosyalistlere, sanki bu adam Marksizmden ayrı bir akımı temsil ediyormuş izlenimini vermek, ancak C. Yılmaz ve onun gibilerinin ahlâkî ölçülerine sığar

Birikim konusunda söyledikleriyle C. Yılmaz'ın, kendileriyle aynı düşünmeyen herkesi «anti-komünistlik»le suçlayan «analiz»inin temelden sakat ve tahrife dayalı olduğunun yanısıra ahlâkî açıdan da derin zaafları olan bir kafanın ürünü olduğu iyice gözüküyor

Bunlar ise örneğine ülkemizde sık rastladığımız «politikacı» tipinin uygulamalarıdır. Böyle tipler varolan düzen içinde kendilerine elverişli bir konum bulabilirler ama herhalde Sosyalist Hareketin esenliği, böyle anlayışları etkisiz hale getirmekle mümkündür. ■

MEHMET H. DOĞAN'IN ATİLLA ÖZKIRIMLI'YA CEVABI

Atilla Özkırımlı'nın **Birikim'**de yayımlanan (Mart 1977) «Mehmet H. Doğan'ın Bir Eleştirisi Üzerine» adlı yazısı şaşırttı beni. Yazıdaki öfkeli, yer yer aşağılayıcı, ders verir edayı Özkırımlı'nın bugüne kadar alıştığımız ağırbaşlı, haktanır ve bir öfke bunalımına kapılıp aşırılıklara saplanmaktan kaçınan tavrına yakıştıramadım doğrusu. İstanbul edebiyat çevrelerinden uzak olduğum için; bu çevrelerdeki çoğu kişisel çekişmelerden kaynaklanan gruplaşmaları, gruplar arası çatışmaları ve yan tutmaları bilemediğim için, Özkırımlı'yı, böyle «celâllendiren», bir eleştirinin sınırlarını aşıp bir saldırıya sürükleyen nedenin ne olduğunu anlayamadım. Öğrenmek de istemiyorum. Ola ki bir gün, yazısında söylediği şeylerin değil de söyleyiş biçiminin yakışıksızlığını, çirkinliğini kendisi anlar Özkırımlı.

Yazısındaki bazı yanılgıları, Özkırımlı gibi öfkenin tuzağına düşmeden serinkanlılıkla göstermeye çalışacağım:

Özkırımlı, Aysel Özakın'ın **Sessiz Bir Dayanışma** adlı kitabı üzerine yazdığım eleştirinin girişinde Engels'den yaptığım bir alıntıda kaynak göstermediğimi büyük bir suçmuş gibi altını çizerek belirtiyor. «Kaynak göstermemekle okurların denetiminden kaçıyor» demeye getiriyor. Oysa Engels'in, «Yazarın görüşleri ne kadar gizli kalırsa eser için o kadar iyi olur» sözleri o kadar ünlüdür, o kadar sık anılır ki, kaynak göstermek gereksizdir bir yerde Tıpkı Balzac hakkındaki düşünceleri, ya da «bilinçlilik hayatı değil, hayat bilinçliliği belirler» sözleri gibi... Lenin'in «Devrimci teori olmadan, devrimci pratik de olmaz» sözleri gibi. Bu gibi alıntılar, konuya birazcık yakınlığı olan kişilerce nereden alındığı, ne anlama geldiği, doğru aktarılıp aktarılmadığı bir bakışta anlaşılabilen şeylerdir. Uzağa gitmeye gerek yok. Lukacs'ın şu son günlerde ya

yımlanan **Avrupa Gerçekçiliği** adlı uzun incelemesinde yazar, Marx'dan, Engels'den, Lenin'den, Feuerbach'dan, ayrıca Balzac, Zola, Stendhal, Tolstoy, Gorki... v.b. birçok romancının romanlarından bir yığın alıntı yaptığı halde bir tek dipnota rastlamayız sayfalarda. Bir bakıma, yazarla okurun birbirine olan karşılıklı güvenidir bu.

Gelelim Engels'in, «Yazarın görüşleri ne kadar gizli kalırsa eser için o kadar iyi olur» sözlerine. Bu yargı özellikle gerçekçi edebiyatta öylesine genel, öylesine yasa niteliğinde bir yargıdır ki, söylendiği bağlamla birlikte (Margaret Harkness'in **City Girls** romanı) verilmese bile aynı anlama gelir, aynı gerçeğe çıkar. Gerçekçi romanın, hikâyenin başarısının birincil koşuludur bu tavır. Yazımda da söylediğim gibi bilimsel bilgi ile sanatsal bilginin sınırıdır. Bizde de bir zamanlar eleştiride çok kullanılan, «romancı satırların arasından başını çıkarıp söylev çekmemeli» kuralı, Engels'in yargısının bir başka türlü söylenişi değil midir?

Ayrıca, «yazarın görüşlerini gizlemesi» gerektiği kuralını, Özkırımlı'nın ileri sürdüğü gibi «yazarın toplumsal gerçekliği yansıtmakta yansız kalması» gerektiği anlamında kullanmadığımı, yazımdaki şu cümleler dikkatle okunursa anlaşılacaktır:

«Sanatçıya, insanlara söylenecek şeyi buldurtan da, hiç bir zaman tek başına akıl gücü, gözlem gücü ya da doğrudan yaşantısı değildir. Sanatçının dünyayı, olayları yorumlayış gücü; gördüklerinden, yaşadığından bir bireşime, çağının verilerine, çağının gerçekliklerine ters düşmeyen bir bireşime varma yeteneğidir... Engels, yazardan, okurunu, göstermek, anlatmak istediği şeyin özüne, kaynağına götürmesini, bilinçle kavranır bir duruma getirmesini bekliyor.»

Sanırım yansızlık'la nesnellik terimlerinin birbirine karıştırılmasından doğan bir yanlış var ortada. Romancıdan, hikâyeciden beklediğim şey, gerçeklik karşısında yansız olması değil, nesnel olmasıdır. Nesnelliğin tanımını, bu kez kaynak da göstererek, belirtelim:

«Nesnellik: Maddeci diyalektiğin ve onun yanısıra bilimsel araştırmanın —önermelerin, teorilerin, vb., sözkonusu nesnelerle ya da nesne alanlarıyla örtüşmesini sağlamayı ve önermelerin, teorilerin, v.b. içinden öznel düşünceleri, arzuları, önyargıları uzaklaştırmayı amaçlayan— yöntemsel isteği...» **(Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü, s. 202, Konuk Yayınları, 1976)**

Engels'in, Balzac'ı örnek göstererek yazardan istediği de bu tür bir gizli kalıştır. Benim, Ayse! Özakın için «yazar, Engels'in deyimiyle 'gizli kalmayı' bilemiyor» derken kastettiğim şey budur; yazarın, «öznel düşüncelerini, arzularını, önyargılarını uzaklaştırmayı» başaramadığı düşüncesidir.

Hikâyecinin bu davranışının gerçekliği nasıl çarpıttığını görelim şimdi de ve Özkırımlı'nın ileri sürdüğü gibi Engels'den aldığım cümleyi «karşıt tezi savunmak, kendi düşüncemin ya da tavrımın doğruluğunu kanıtlamak amacıyla» kullanıp kullanmadığıma bakalım.

Engels, «Gerçekliğin, ayrıntıların gerçekliğinden başka, tipik durumlarda tipik kişilerin gerçeğe uygun şekilde gösterilmesi» demek olduğunu söyledikten sonra Harkness'ın **City Girls**'ünde anlatılan işçi sınıfının, «Kendini kurtarmayı ve hatta kendini kurtarmaya kalkışmayı bile beceremeyen, edilgin bir kitle olarak» göründüğünü belirtir ve şunları ekler: «Onu sefil yoksulluğundan kurtarma yolunda bütün çabalar, dışardan, yukardan geliyor. Bu 1800'ler ve 1810'ların, Saint Simon ve Robert Owen zamanının bir betimlemesi olabilirdi, ama aşağı yukarı elli yıldır savaşan proleteryanın çoğu kavgalarına katılabilme şerefini kazanmış ve bu zaman boyunca proletaryanın kurtuluşunun, işçi sınıfının kendi hedefi olduğu ilkesine göre hareket etmiş bir adam, 1887'de durumun böyle olduğunu kabul edemez.»

Özakın'ın, «Küçük Şehrin Soğuk Geceleri» adlı hikâyesinde, Ali'nın evlenme izninin üç günden bir haftaya çıkartılması bahanesiyle işçilerin patrona karşı bir direnişi başlatma çabalarının inandırıcı olmadığını, bugünkü gerçekliği yansıtmadığını söylerken düşündüğüm buydu. Günümüz işçi sınıfının mücadelesi bu ölçüleri çoktan aşmıştır. 1940 - 1950'lerde kaldı artık bunlar. Grev, toplu sözleşme, sekiz saatlik iş günü, ücretli izin... v.b. haklarını çoktan almış bir işçi sınıfı için güncel ve tıpkı bir direniş olamaz bu.

Yazımda olduğu halde dergiye giremeyen bir paragraftan söz etmek isterim burada Özkırımlı, dilerse, **Sanat Dergisi**'ne uğrayıp bu söylediklerimin gerçek olup olmadığını denetleyebilir.

«Oysa yalnızca Ali'nın...» sözleriyle başlayan paragraftan hemen önce şunları söylüyordum:

«İşçi sınıfı hareketinin bugün yurdumuzda ulaştığı boyutlar günlük yaşamımızda capcanlı bir gerçeklik olarak ortada durup dururken, sorunun böyle zayıf, böyle ilkel bir tabana oturtuluşu hikâyeyi bütünüyle zedeliyor. İşçi sınıfının sendikal hareketinin bugün ekmek kavgasını —ekonomik amacı— çoktan aşıp politik amaca yöneldiği gerçekliği gözden kaçırıldığı için anlatım, çağdışı bir ouvrierisme'e dönüşüyor kaçınılmaz biçimde.»

Görülüyor ki, benim «gerçeği çarpıtma» dediğim şeyle, Özkırımlı'nın bana zorla maletmek istediği «Özakın, Ali'yi sınıfsal özünden soyutlasa gerçeği saptırmamış olacak» anlayışı arasında en küçük bir ilinti yoktur. Ben Ali'nın sınıfsal özünden soyutlanmasını değil; olsa olsa, güncelliğini ve gerçekliğini çoktan yitirmiş bir bağlamın içinde verilmek yoluyla inandırıcılığını yitirmiş duruma düşmemesini istiyorum.

«Kazaya Uğrayan Mutluluk» hikâyesinde gerçeğin çarpıtılışına gelince, ben de aynı şeyi, hikâyenin yeniden okunmasını önereceğim. Bu yazının, bu derginin okurlarının çoğu o **konforlu ve emniyetli** denen otobüslerle yolculuk eden sınıfın insanla-

rıdır, yani çoğunlukla orta tabaka insanları. Sorarım, kendilerini bulacaklar mı, otobüs yolcularının betimlendiği o sayfalarda? «Hayatları hep hazırlanmakla: bayrama, misafirliğe, okullara, işlere, yolculuklara hazırlanmakla geçen insanlar» mıdır bu otobüs yolcularının tümü? Ya da «yolcuların hepsi yıkanmış, temiz elbiseler giymiş; paketleri, kutuları temiz; birbirlerinin haklarına saygılı, sakin; kapılardan girerken, çıkarken birbirlerine yol veren; isteklerini hostese rica ederek bildiren; gülümsemeleri bir kelebek olup, dudaklara konup konup uçan insanlar» mıdır? Ya kendi insanımızı, kurumlarımızı tanımıyoruz, ya da şoförüyle, hostesiyle, yolcularıyla aydan gelmiş insanlar bunlar. Ama eleştirimde de söylediğim gibi, yazara ve Özkırımlı'ya göre bu insanların, bir köylü çocuğunu ezen Mersedesli karı-kocayı köylülerin elinden kurtarabilmesi için, «konforlu ve emniyetli» otobüslerde denize, dinlenmeye giden daha üst tabakadan insanlar olması gerek. Burada **zıtlaştırılmak** deyimini, bu iki grup insanı: köylülerle otobüs yolcularını birbirinin tam zıddı iki ayrı uçta toplamak anlamında kullanmıştım yazımda. Oysa Özkırımlı, nasıl bir mantıkla anlayamadım, benim «sınıflı toplum» gerçeğini yadsıdığım anlamını çıkarıyor bundan. «Cephe Hükümeti'nin Millî Eğitim Bakanlığı'nın buyruğuyla sosyoloji kitabı yazanlar bile 'sınıflı toplum' gerçeğini kabullendikten sonra...» diyor. Özkırımlı böyle bir insan olmadığımı bilmez mi? Ayıp şeyler bunlar. Eski deyimiyle «mugalata», ya da frenkçesiyle demagoji derler buna.

Özkırımlı'nın sözünü ettiği asıl «zıtlaştırmayı», insanları dış görünüşlerine bakarak, önceden saptanmış kalıplara sokma işini hikâyecinin kendisi yapmaktadır. Benim karşı çıkmam buna.

Bu hikâyenin gerçekçiliği konusunda sorulacak başka sorular da var: Otobüs «konforlu ve emniyetli» olmasaydı, yolcular başka türlü mü davranacaklardı? Açıkçası, çocuğu çiğnemekle ne derece suçlu olurlarsa olsunlar iki insanın taşlarla, çapalarla öldürülmesine seyirci mi kalacaklardı? Daha da ötesi, kendileri de mi katılacaktı bu linç olayına? Bu sorulara verilecek karşılıklar büyük bir ihtimalle «hayır» olacağı için, otobüstekilerin yalnızca dış görünüşlerine bakarak birbirinin benzeri kuklalar gibi anlatılması gereği de ortadan kalkar.

Özkırımlı, benim «bilinmez hangi önyargıyla» hikâyeciyi «harcamaya» kalktığımı yazıyor. Eleştirinin adı ne zamandan beri «harcama» oldu, bilemiyorum. Yazar, kalkıp benim eleştirimin yanlış olduğunu söyleyebilirdi, bulduğu yanlışlıkları gösterebilirdi, herkesin hakkı var buna. Ama «tahrif» gibi, «harcama» gibi kelimeleri kullanırsa benim de ona şu soruyu sorma hakkım doğmuş olur: «hangi amaçla harcamaya çalışmışım hikâyeciyi?» Bu soruya, «bilinmez hangi önyargıyla» gibi belirsiz, üstü kapalı bir cevap vermek dürüstlüğe yakışmaz.

«Aysel Özakın, daha ilk yazdıklarından beri ilgiyle izlediğim, önemsediğim bir yazar» derken gerçeği söylüyordum. Özkırımlı'nın ya da bir başkasının buna inanıp inanmaması o kadar önemli de değil benim için. «Sessiz Bir Dayanışma» karşısındaki tavrımın, herhangi bir edebiyat eseri karşısında bir eleştirmen olarak takınacağım tavırdan değişik olduğunu sanmıyorum. Hem bir nedeni de olamaz bunun.

Özkırımlı'nın, yazısının sonuna giderayak iliştirdiği, açıklamadığı için çoğu kimsenin anlayamayacağı bir suçlamaya geleyim şimdi de. Yıl içinde bir dergide çıkmış bir yazısından, bir yıllıkta alıntı yapmışım ve kendi görüşüme uygun bir biçimde kullanmışım bunu. Niye açık açık yazmaz Özkırımlı? Yazısını biraz daha uzatıp, kendisinin hangi sözlerini çarpıttığımı da açıkça gösterebilirdi.

Olay şu: Özkırımlı, TDK ödüllerini değerlendiren bir inceleme yazdı yıl içinde. **(Sanat Dergisi**, sayı 199). Şiir ödülünün, Hilmi Yavuz'a verileceğine yılın başında kesin gözle bakılırken, Hilmi Yavuz'un bir gazetedeki yazısında «geçmiş kültürümüzü değerlendirebilmek için okullarda Arap harflerinin öğretilmesini önermesinin ödülü yitirmesine yol açtığını» yazdı. Nesin Yıllığı 1977'de, **1976'da Şiirimiz** yazısını hazırlarken, TDK ödülleri konusunda buna da değindim ve Özkırımlı'nın bu iddiasını kendi sözleriyle aynen aldıktan sonra şunları ekledim:

«Bu sav doğru olabilir de, olmayabilir de. Fakat en azından, 1976 yılı TDK şiir ödülünün isabetsizliği üzerinde birtakım yorumlara yol açtı ve Hilmi Yavuz'un kitabını ödüle lâyık görenlerce benimsendi.» (Nesin Yıllığı 1977)

Özkırımlı'nın bu iddiasının birtakım yorumlara yol açtığı yalan mıdır? Hilmi Yavuz'u ödüle lâyık görenlerce benimsendiği yalan mıdır? Yazımda bu gerçekliği saptamakla —üstelik iddianın doğru olup olmadığı üzerinde fikir yürütmeksizin— Özkırımlı'ya nasıl bir haksızlıkta bulunmuş oluyorum? Yoksa Özkırımlı bunları yazmadı mı bir dergide? En azından, bu iddiayı, başkasının fikri değil kendi fikri olarak ortaya atarken bu türlü yorumlara uğrayacağını bilmiyor muydu?

Bir de aynı yıllıkta, Necatigil'in **Sevgilerde** adlı, şiirlerinden seçmeler kitabına Doğan Hızlan'ın yazdığı sunuyu Konur Ertop'a «maledivermek» gibi büyük (!) bir suçum da var, Özkırımlı'ya göre. Basit bir yanlışlığı, basın diliyle bir «atlama»yı bu kadar büyültmenin ve bir suçlama konusu yapmanın anlamı ne olabilir?

Yıllıktaki incelemeyi hazırlarken, **Sevgilerde** adlı kitap elime geçmemişti. Kitap üzerinde, Sabit Kemal Bayıldıran'ın önce **Soyut**'da (Temmuz 1976), sonra **Varlık**'ta (Ağustos 1976) yayımlanan bir yazısındaki bilgileri bir haber niteliğinde aktardım Yıllık'a. Bayıldıran, yazısının birkaç yerinde sunuş yazısını Ertop'un yazdığını söylüyordu. Belli ki bir dalgınlık. Bütün suçumuz bu! Sonuç yazısını Konur Ertop'a «maledivermek»le neyi amaçlamış o-

labiliriz? Basit bir atlamadan öte gitmeyen bu yanlışlıktan Doğan Hızlan ne yitirir; bizler ve Konur Ertöp ne kazanırız, kitap ve sunuş yazısı ortada durup dururken? Hiç

Ama bir şey kazanan birisi varsa, bu da Atilla Özkırımlı'dır. Kazandığı da ne? Geçici bir yengi duygusu. Kutlu olsun kendisine

MEHMET H. DOĞAN

DEĞİNMELER

M. H. DOĞAN'IN CEVABI ÜZERİNE

M.H. Doğan'ın bir eleştirisi üzerine yazdığım yazıda (**Birikim** s. 25), Aysel Özakın'ın hikâyelerini «daha ayrıntılı inceleyeceğimi» belirtmiştim. Kitap çalışmaları nedeniyle geçen sayıya yetiştiremedim sözkonusu incelemeyi. Bu sayı için hazırlanırken M.H. Doğan'ın cevabı geldi.

Sayın Doğan daha yazısının girişinde gruplaşmalardan, gruplar arası çatışma ve yan tutmalardan söz ederek bu kez de beni harcadıktan sonra, bir bilge tavrıyla, «serinkanlılıkla» yanılgılarımı göstermeye çalışacağını ekleyip, yazısının bir yerinde çelebice «mugalata» yaptığımı ya da batılılaşarak «demagoji»ye saptığımı söylemekten kendini alamıyor. Bir «tartışmayı» başlatıyor; kendi düşüncelerini geliştirerek, bana sorular yöneltterek karşılık vermeme imkân sağlıyor.

Ama hayır, tartışmaya girmeyecek, bu konuyu burada kapatacağım. Yeni bir şey söylemiyor Doğan. Bense aynı düşünceleri değişik kelimelerle yinelemenin yararına inanmıyorum. Hele Ahmet Midhat Efendi üslubuyla tartışmanın...

Aysel Özakın'ın hikâyeleriyle ilgili incelemeyi ise gelecek sayılara bırakıyorum. Bu yazışmayla bağlantısı olmasın, arası iyice soğusun diye... Çünkü ister istemez, adını anmasam da Doğan'ın yargılarının tersini ileri süreceğim. Dedim dedili bir cevaba yol açacak belki bu da. Böylece kısır, tatsız bir polemik sürüp gidecek. Oysa yazılarımız ortada. Söylenen söylendi. (**Birikim**'deki yazıma ek olarak bk **Cumhuriyet**, 29 Ocak 1977)

Yalnız geçen yazıma bir ek yapmak istiyorum. Yazmaya başladığım incelemenin de giriş bölümüydü bu:

«Engels'in gerçekçilik tanımını hatırlayalım önce: **Bence gerçekçilik, ayrıntıların gerçekliğinden başka, tipik durumlarda tipik kişilerin gerçeğe uygun gösterilmesi demektir.** Sonra da işçi sınıfından kişilerin anlatıldığı ilk hikâyeyi, Küçük Şehrin Soğuk Geceleri'ni... Maden işçisi Ali'nin düğününün konu alındığı hikâyede **tipik durum**, bir işçi arkadaşının Ali'ye verilen üç günlük evlenme izninin az olduğunu söyleyerek, iznin bir haftaya çıkarılması için onu kışkırtması, birleşerek bunun sağlanabileceğini söylemesi ve direnmeyi sağlamasıdır Özakın'ın bunu nasıl anlattığını bir yana bırakalım şimdilik. Karşı çıkılabilecek, zorlama sayılabilecek bir nokta üzerinde duralım. Bütün sorun bu noktada düğümleniyor çünkü. Üç günlük evlenme izninin gerçekliğe ters düşebileceği konusudur bu.»

Nitekim Mehmet H. Doğan da bunun üzerinde durarak, «Günümüz işçi sınıfının mücadelesi bu ölçüleri çoktan aşmıştır,» diyor ve **Milliyet Sanat Dergisi**'ndeki yazısından, herhalde uzun geldiği için dergi yöneticilerinin çıkardığı bir paragrafı anıyor.

M H Doğan gibi **ouvrierisme** benzeri terimlere başvurarak birtakım yargılar sıralamayacağım. Fikret Otyam'ın «Hasan Çelebi Demir Tesisleri»ndeki grevi konu alan «Yürü Bre Yalan Dünya» adlı röportajından iki bölüm aktaracağım yalnızca. İşte gerçeklik:

«Aldı sözü, grevci işçi Abbas Çalışkan:

'21 yaşındayım, sanat okulu mezunuyum, ağaç işleri bölümünden. Bu işe marangoz olarak girdim. İlk girişimizde nisandı. Sabah altı, akşam altıya kadar çalışma vardı. (...) Akşama kadar harç karıyor, inşaatta çalışıyorduk, kimisinin ayağına çivi batıyor, kimisinin eline keser vuruyordu, tam on iki saat! . Akşam altıda araba geliyordu, boş dönüyordu, biz yorgun argın kırkbeş dakikada, bir saatta evimize dönebiliyorduk Eve varınca, ekmeğimizi doğru dürüst yemeden yatıyorduk.» (**Cumhuriyet**, 27 Şubat 1977)

Süleyman Çarpan:

«İki tane çocuğum hastaydı abi, burada cankurtaran vardı, ağır hastaydı abi, işverenden cankurtaranı istedik abi, vermediler.»

«Neydi bebelerin hastalığı?»

«Bilemedik abi!.. Maaşımı alayım, çocuğumu Malatya'ya götüreceğim dedim, hayır nere gidersen git veremeyiz dediler.»

«Sonra?»

«Sonra. Sonra Malatya'ya kavuştuk, çocuk teslim oldu abi.»

«Anlamadım? Hangisi, iki çocuk vardı hasta?»

«İkisi de abi.»

«Anlamadım?»

«İkisi birden gitti abi! Birisi bir yaşındaydı, öbürü yirmi aylıktı.» (**Cumhuriyet**, 28 Şubat 1977)

M H Doğan'ın, yazısına girmediğini söylediği paragrafta öne sürdüğü düşüncelere gelince... Fethi Naci'nin deyişiyle «Doğrusu, hayli talihsiz satırlar bunlar.» Fethi Naci, M H. Doğan'la ilgili olmayan, ama benzeri düşünceleri eleştiren yazısında şunları söylüyordu: «Çünkü sendikaya, toplu sözleşmeye, şuna buna rağmen, 1973 yılında yapım sanayiinde sekiz saat çalışan bir işçi ortalama bunun bir saat kırksekiz dakikasında kendisi için, kalan altı saat oniki dakikalık bölümünde de işverenler için çalışmaktaydı; bir başka deyişle, yaratılan yüz liralık bir değerin yirmi iki buçuk lirası işçilerin cebine girerken yetmiş yedi buçuk lirası egemen güçlerin kasalarına dolmaktaydı. Çünkü sendika gibi, toplu iş sözleşmesi gibi ekonomik mücadele araçları sömürüyü ortadan kaldıramaz.» («Happy End»

İyimserliği, **Politika**, 28.6.976).

Gerçeklik buysa, işçi sınıfının sendikal hareketinin bugün ekonomik amacı aştığı nasıl söylenebilir? Sonra nasıl ayırırsınız bu iki amacı birbirinden? İşçi sınıfının yönetime ağırlığını koyması, «ekonomik amacı» gerçekleştirmek için değil midir? Adı kapitalist olan bir düzende, işçi sınıfının ekmek kavgasını —ekonomik amacı— aştığını söylemek mümkün müdür? Sendika birliklerinin kapitalist düzeni sürdürmeye yönelik programlar sunan partileri destekleyeceğini açıklaması ne zamandan beri işçi sınıfının gerçek siyasal eylemi sayılıyor?

Bu tartışmayı, kendi payıma burada kapatıyorum. Bir daha da dönmeyeceğim

KİTAP NOTLARI

Bir kültür dergisinin asal görevlerinden biri de, şüphesiz yayımlanan kitaplarla okur arasında sağlıklı bir ilişki kurmak, okuru bu yolda bilgili kılmaktır **Birikim**'in yöneticileri sürekli yazmamı isterken biraz da bu görevi üstlenmememi istemiş'erdi benden Ama severek benimsemiş olsanız da bu isteği, kimi güçlükler görevinizi düzenli bir biçimde yerine getirmenizi engelliyor. Düzensizlik içinde düzenli olmak zor

İşte bu sayıdan başlayarak, kimi zaman aksayacağını bile bile, kitap notları genel başlığıyla gözden geçirmek fırsatını bulduğum kitapları ' tanıtmaya çalışacağım. Bu notlar, sözü edilen kitabın içeriğini okura iletme amacını güdüyor. Daha çok, şiir, hikâye, roman türleri dışındaki kitapları, ele aldıkları konu, bu konuyu işlemedeki yöntem, kısacası kapsamları açısından tanıtmayı amaçlayacağım.

Bir süre sonra, okumadığı kitapları eleştirmekle suçlanmamak için **tanıtma** sözünün özellikle altını çizerek bu açıklamayı yapmak gereğini duyuyorum Bir kitabın önsözünü okuyarak, sayfa sayfa bölümlerine göz atarak ve kimi bölümlerini inceleyerek birkaç saat içinde o kitap üzerine bir izlenim edinebilirsiniz. Tanıtma, bu izlenimin ürünüdür işte. Sözgelimi, bir ansiklopedi satır satır okunmaz. Niteliği gereği zaten gerektiği anda başvurulan bir kaynaktır o Ama bir ansiklopedinin kimi maddelerini okuyarak, o ansiklopedi üzerine fikir edinmeniz mümkündür. Bir edebiyat tarihi, bir monografi için de aynı şey sözkonusudur. Yazarın neyi anlattığı, hangi yöntemi izlediği, kolayca saptanabilir. Verilen bilginin doğruluğunu bile denetleyebilirsiniz. Yalnız teorik kitaplarda aynı kolaylık sözkonusu değildir. O zaman da kendinizden fazlaca bir şey katmadan, kısaca kitabın içeriğini özetleyebilir, edinilmiş bilgilerinizden yararlanarak önemini ya da değerini belirtebilirsiniz. Başkaca bir iddianız yoktur.

Kitap notlarında yöntemim bu olacak

Çağdaş Türk Edebiyatı,
Şükran Kurdakul,
May Yayınları, 125 lira.

Kurdakul, «Edebiyatımızın son yüzyılda kazandığı gelişmeleri yansıtma amacı ile» hazırladığı kitabında iki temel ilkeden yola çıktığını belirtiyor: «1 - Edebiyat hareketlerini, toplumsal koşullardan soyutlamadan vermek, 2 - Eskiyen 'yeni'yi, geride kalan 'ileri'yi dönemlerinin özellikleri, gelişim aşamaları içinde ele almak.» Yazarın yöntemine de bu iki ilke yön veriyor

Kurdakul 1900 - 1975 yıllarını kapsayan Çağdaş Türk Edebiyatı **Tarihi**'nin yayımlanan bu ilk cildini **Meşrutiyet Dönemi**'ne ayırmış. Ama böyle bir dönem sınırlamasına girince, çözmek zorunda olduğu bir başka sorun var yazarın Yakın tarihimizin bu evresinde yetişen sanatçılardan birçoğu Cumhuriyet döneminde olgunluk yıllarının ürünleriyle çıkıyorlar karşımıza. Üstelik bu ürünler yeni bir dünya görüşünün, değişen toplumsal ve siyasal koşulların damgasını da taşıyorlar Bir bölümleme yapmak da zorunlu olduğuna göre hangi ölçüye dayanılarak gerçekleştirilecek bu?

Kurdakul, «toplumsal tarihin özel ayrımlarını da göz önünde tutarak, gerçekte tümü burjuvalaşma sürecinin değişik evrelerinde yaşamalarına karşın, kişilikleri Cumhuriyetten önceki yıllarda oluşan sanatçıların, yazarların, düşün adamlarının» Meşrutiyet Dönemi'nde verilmesini uygun buluyor. 1900 öncesinin de geniş bir özetini sunuyor. Böylece Servet-i Fünun'dan Milli Edebiyatçılara ve hececilere, Hüseyin Rahmi'den Mahmut Yesari'ye, ürünler açısından bakarsak Meşrutiyet dönemini çok aşan bir çerçeve çizıyor

Tartışılabilir bir bölümleme bu. Ama insan ömründen kısa tarihi dönemler söz konusuysa, hele bunlar geçiş dönemleriyse bir bakıma kaçınılmaz. Sözgelimi, Meşrutiyeti, Cumhuriyeti ve çok partili dönemi yaşamış bir Yakup Kadri'yi hangi bölümde ele alabilirsiniz? Akımlara bağlanmak da benzeri sakıncaları taşıyor. Üstelik akımlar çok daha kısa süreli olabilecekleri gibi, büyük ölçüde tarihi, toplumsal koşulların sonucudurlar. Sözün kısası, edebiyat tarihlerinde bölümlemeler hep tartışılabilir bir nitelik taşırlar. Bu nedenledir ki, yüz yıllık zaman dilimleri alınır genellikle. Sözkonusu yüz yılın toplumsal ve kültürel gelişim aşamalarına bağlı kalınarak kışılıkler sergilenir. Kurdakul'un çıkış noktası da bu bir bakıma

Elimizdeki ilk kitapta XIX. yüzyılın toplumsal tarihini kısaca özetleyerek XX. yüzyılın tarihi özelliklerini belirleyen Kurdakul, XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla kalan dil, tarih ve edebiyat alanındaki değerler üzerinde de duruyor. Geçmiş kültür tarihini özetliyor bu kez Ardından Edebiyat-ı Cedide'nin XX. yüzyıldaki üç temsilcisi, Tevfik Fikret, Cenap Şehabettin ve Halit Ziya Uşaklıgil üzerinde duruyor. Bunu genel olarak ele alınan Fecr-i Ati topluluğu ve Millî Edebiyat akımı izliyor. Yeni çağdaki düşün akımlarının da sergilenmesinden sonra, «Şiir, Hikâye/Roman, Tiyatro, Deneme - Eleştir-

me - Edebiyat Tarihi» olmak üzere dört bölümde kümelenen sanatçı ve yazarlar tek tek ele alınıyor. Edebiyat tarihlerinde az rastlanan bir de «Düşün» bölümü eklemiş Kurdakul kitabına Belli başlı «düşün adamları»na ve eserlerine yer veriliyor bu bölümde de.

Sözünü ettiğim genel değerlendirmelerde Kurdakul, belli bir dünya görüşüne bağlı kalarak ele alıyor toplumsal tarihi. Tarihi gelişimi olayların ard arda sıralanması olarak değil, bu gelişimi belirleyen sosyo-ekonomik koşulların altını çizerek veriyor Toplum yapısındaki çelişkileri, gelişime yön veren iç ve dış etkenleri vurguluyor. Böylece sağlam bir temele oturtuyor çalışmasını.

Kitabın öteki bölümlerindeyse alışılmış, klasik yöntemi kullanıyor yazar. Hayatı, sanatı, eserleri, eserlerinden örnekler bölümlemesiyle yazar ve sanatçıları tek tek işliyor. Böylece her biri kendi içinde bağımsız parçalar bütün içindeki yerlerini alıyorlar. Örneklerin geniş tutulması ise kitaba ayrıca bir antoloji özelliği katıyor

Kurdakul'un edebiyat tarihi, temelde, verilen bilgiler açısından bir yenilik taşımıyor. Ama asıl önemlisi, yazarın bakış açısı, değerlendirmelerinin nesnelliği bakımından bir yenilik getiriyor. Bilinenleri bilimsel dünya görüşünün süzgecinden geçiriyor Kurdakul. Güvenilir bir edebiyat tarihi sunuyor sonuçta

Gölge Oyunu,
Metin And,
T. İş Bankası Yayınları,
125 lira.

Metin And bu kitabında «dünyada ve bizde gölge oyunu geleneğini inceliyor» Yazarın tanımıyla, «Bir aydınlatma kaynağı ile yarı saydam bir perdeden yararlanılarak, bu perdenin önünde ya da gerisinde, iki boyutlu saydam ya da saydam olmayan kuklaların oynatılmasında gölge oyunu» deniliyor. Gölge oyunu denilince de aklımıza Karagöz geliyor. Oysa Metin And'ın incelemesinde sunulan verilere göre, gölge oyununun kökenini Asya'da üstelik Asya'nın güney, güney doğu ve uzak doğu bölgelerinde aramamız; tarih olarak da milattan öncesine uzanmamız gerekmektedir.

Metin And'ın geniş kapsamlı incelemesi üç ana bölüme ayrılmış «Gölge Oyununa Genel Bakış» başlıklı ilk bölümde gölge oyununun kökeni, Asya tiyatrosundaki yeri ve tekniği inceleniyor. İkinci bölüm Hindistan, Çin-Taiwan - Japonya ve güney doğu Asya gölge oyununa ayrılmış. Üçüncü bölüm olan «Akdeniz ve Avrupa Gölge Oyunu» bölümünde ise Mısır - Memlük gölge oyunu üzerinde kısaca durulduktan sonra Türk gölge oyununun kökeni ve evrimi, Karagöz'ün tekniği, Karagöz'de kişiler ve kişileştirme, içerik ve oyun dağarı, Karagöz'ün üç temel niteliği geniş biçimde inceleniyor. Son birkaç yüzyıllık geleneğe sahip Avrupa gölge oyununa da «sinema, televizyon gibi çağcıl yaşamın en canlı ve etkili iletişim araçlarına bakmaksızın gene de ilgiyi çekebildiği» için ve «Avrupa'nın bu yeni deneyimi ile çekici ve yapıcı bir önem taşıdığı düşünülerek» kısa bir bölüm ayrılmış.

İncelemenin sonuna eklenen «Tasvir Koleksiyonları» kaynakçasıyla renkli resimler ise kitabın değerini arttırıyor.

ATİLLA ÖZKIRIMLI

DEVRİMCİ BİR EDEBİYAT ÖRGÜTLENMESİ ÖRNEĞİ

Aşağıda, devrimci bir edebiyat örgütünün kuruluşunu ve çalışmasını anlatan tanıtıcı bir yazının çevirisini sunuyoruz. Yazarın söylediği ve bizim bildiğimiz kadarıyla, kapitalist dünyada ilk olarak görülen bir olay bu. Türkiye'de, bir benzerinin gerçekleşmesi güç olsa da, böyle bir deneyin bilinmesinde yarar vardır. Sözü, tanıtmanın yazarı Erasmus Schöfer'e bırakmadan önce, bu deneyin kendi açımdan önemli ve anlamlı gördüğüm birkaç yanına değinmek istiyorum

Ayrıntılarını Schöfer'in yazısında okuyacağınız bu politika ve edebiyat olayı, sanatı, şimdiye kadar düşünmeye alışık olduğumuz kalıplardan farklı ele almanın somut olarak da mümkün olabildiğini gösteriyor. Bu farklılığı tek bir cümleyle dile getirebiliriz: edebî- sanatsal üretimin bireysel karakterinin mutlaklığı inancının sarsılması ve sanat üretici-tüketicisi ayrımının, kapitalist dolaşım mekanizmasından kopmasıyla aynı anda, anlamını yitirmeye başlaması; yani, sanatsal üretimin de kollektifleşmesi.

Şimdiye kadar, devrimci sanat derken, bunu, ortaya çıkmış eserin içeriğinin devrimciliği ile sınırlandırırdık. Devrimcilliği, eserin ortaya çıkış biçiminde aramak aklımıza gelmezdi. Her sanatçının, karşısında gördüğü hayattan kendi yapısı, ideolojisine uygun bir yaşantı seçmesi yapması ve bu yaşantıları işleyerek sanat ürününe dönüştürmesi, bir olgu olarak kabul ettiğimiz bir şey Bu durumda, devrimci sanatçının devrimci olmayan sanatçıdan ayrılan yanı, daha çok, yaptığı seçmede yer alan ögeler oluyor. Dolayısıyla, devrimcilik, sanatçının öznel seçmesine bağlanıyor son analizde. Böylece, «ahlâkî bir seçme» niteliğinden uzaklaşamıyor

Örneğin, kendi şiirimizin serüveninde, bu durumun bazı dolaysız sonuçları kolayca gözlemlenebilir. Son yılların genç devrimci sanatçılar kuşağının ürünlerinde, «devrimci duygular», «devrimci özlemler» yer alır Ama bütün bunlar, yoğun bir özellik atmosferi içindedir. Çok basite indirgersek, şiirde «bireyci» olan-«toplumcu» olan ayrımı, gerçekten de «bireyci» ve «toplumcu» kelimelerinin şematik ayrımından ibaret bir hale gelmiştir. Yani, «ben çiçekleri, kuşları seviyorum» yerine, ya da, «ben hastalıklı tutkuları, bunalımları seviyorum» yerine, «ben grevleri, devrimleri seviyorum» demek gibi. Şu yukardaki önermelerde na-

sıl sentaktik bakımdan bir fark yok, yalnız kelime düzeyinde fark varsa, devrimci şiirde de, temel sorun olan **yapı** düzeyinde ayırıcı bir özellik bulmak güç. Sanat, hâlâ bir **üretim** değil, bir **yaratım** işlemi gibi ele alınıyor. Yaratma eylemi ise her zaman bir Yaradan'ın öznel bilinçliliğinden türer

Almanya'daki deney ise, doğrudan doğruya sanat eserinin oluşum sürecini kollektifleştirme üstüne kurulu. Bir ürün, karşılıklı katılma ve eleştirilerle, paylaşılarak üretiliyor. Bu konuya ileride döneceğiz.

İkinci önemli olay, kapitalist dolaşımın dışına çıkmayı başarabilmek Gene alıştığımız ölçüler içinde, yazar, eserini kendi başına tamamladıktan sonra, yayıncıya verir. Yayıncı, kişi olarak devrimci olabilir. Ama o da nesnel olarak kapitalist pazarın yasalarına bağımlıdır. Kitap böylece «piyasa»ya sunulmuş olur Hakkında çıkacak yazılar v.b. de, gene kapitalist sistemin reklam kurumu işlevini görür. Sanat ürünü ile, hitap edilmek istenen kitle arasında, kapitalist sistemin kurumları yer almıştır. Bu kurumların varlığı, hitap edilen kitleyi zaten yapının dışında bırakmaktadır. Ürün ile bu kesimden alıcının buluşması, tek tük rastantıları aşamaz artık.

Oysa Almanya'daki deneyde, olaya yalnız üretici/tüketici ekseni içinde baksak bile, yukarıda sıralanan engellerin ortadan kalktığını görebiliyoruz. Ayrıca, ürünün oluşum sürecindeki paylaşma, «üretici/tüketici» ayrımını da yok etmeye yönelik.

Bu bakımdan, «İş Çevresi» deneyinin gerçekten devrimci bir edebiyat uygulamasının ilk adımlarını attığını söyleyebiliriz. Vurgulanması gereken bir nokta da, böyle bir dönüşümün kapitalist toplum yapısı içinde ortaya çıkabilmesi. Sosyalist toplumda tam gerçekleşme imkânı bulacak bir oluşumun çekirdeğinin henüz kapitalist toplumda, sosyalist iktidar mücadelesi sürecinde belirebildiğini görüyoruz. Bu durum, daha önceki sayılardaki bir önermizle çakışıyor; yani, sosyalizme özgü biçimleri sosyalist iktidardan önce kurmaya başlamak — sosyalist siyasal örgütün, işleyişi ve iç ilişkileri ile, amaçlanan sosyalist toplumun bir ön-belirişi olmasını sağlamak.

Bu doğruysa, «devrimci sanatçı» olmayı «bugünün koşulları» gerekçesiyle yalnız üretilen eserin içeriğiyle sınırlayan, sosyalistçe paylaşmayı «geleceğin» sosyalist toplumuna erteleyen sanatçı, pek de haklı bir noktada durmamaktadır

Bir başka önemli nokta, kültürel üretim ile politik mücadele birlikteliğinin sağlanmasıdır. Böyle bir ortaklık, ancak atılan somut adımlarla gerçekleşir. Laf olarak bunun gerekliliğini istediğimiz kadar vurgulayalım, istersek hepimiz bunun bir ilke olarak doğruluğunu kabul edelim; bu birliği gerçekleştirecek somut mekanizmaları kuramadığımız sürece bütün bu sözler iyi niyet dileklerini aşamayacaktır. Çünkü, devrimci sanatın dolaşımı, bizim amacımızın tersini sağlamak üzere kurulmuş bir mekanizma içinde hapsolup kalacaktır.

Bütün bunlar söylendikten sonra, önümüzdeki deneyin değerini fazla abartmamak, bir başka söyleyişle, sanatsal üretimin tamamını bu deneyin sınırlarına indirgemeye kalkışmamak gerektiğini de eklemekte yarar var. «İş Çevresi» deneyi bir çözüm değil, olumlu bir başlangıçtır. Hem de, «tek» değil, «bir» başlangıç. Şüphesiz başka yollar da denenebilir. Öte yandan, alışageldiğimiz sanatsal üretim tarzlarının hepsini böyle bir deneyden sonra geçersiz saymak da yanlış olur. Bunları yok etmeye çalışmaktansa, onları da böyle bir deneye katmaya çalışmak şüphesiz daha yararlıdır

«İş Çevresi» deneyinde görülen bir «paylaşma», kazandırdığı yeni ve çok önemli boyutlara karşın, özellikle başlangıçta, belirli eksiklikler de içerir. Bu koşullarda üretilmiş bir sanatın, bugüne kadar gördüğümüz sanat ürünleri kadar incelmiş, yetkinleşmiş olmasını bekleyemeyiz. Çünkü «kitle» tarihi bir oluşum içindedir ve bugünkü aşaması, elbette ki sahip olduğu bütün potansiyele oranla çok aşağı bir düzeydedir. Bu nedenle, böyle bir üretim, «popülerleştirme»nin bilinen sakıncalarını da yanısıra getirebilir. Bu noktada iki tür tavır almanın yanlışlığına değinmek gerekir: Birincisi, ürünlerin kaba görünen yanlarını vurgulayarak deneyi hafife almak, yani, «elitist» tavır. İkincisi ise, kitlenin **bugünkü** potansiyeli ile **gelecekteki** potansiyeli arasındaki ayrımı unutarak, böyle ürünleri olabilecek en yüce şeyler gibi alkışlamak, yani «popülist» tavır. Kitleleşme, başlangıç anında, **tabanı** belirler; ama **tavan** hep açık tutulmalıdır. Bir başka söyleyişle, kitleleşme, her anlamda, bir yoksullaşma değil, bir zenginleşme ortaklığıdır. Bu nedenle, yukarıda belirtilen iki tavır, deneyin tarihilliğini değil, bugünkü tabanını temel ölçüt olarak kabul etmek bakımından, yanlıştır

Gelgelelim, «İç Çevresi» deneyi bu konuda da, bizim şimdiye kadar yoksun olduğumuz ayırıcı ölçüleri sağlayabiliyor. Şimdiye kadar, «halka hitap eden sanat» konusunda yaptığımız tartışmaları şöyle bir hatırlayalım. Devrimci sanatçı ile bireyci sanatçı arasında, sanatın oluşması düzeyinde bir farklılık bulunmadıkça, böyle bir ayrımın öznel ve ahlâki bir seçim sorunu olmaktan öteye gidemeyeceğine yukarıda değinmiştim. Böyle olunca, iki kamp arasındaki tartışmanın terimleri de baştan belirleniyordu. Ayrıntıları bir yana bırakırsak, bir kamp öbürünü soyut, bireysel ve toplumdan uzak olmakla suçluyor, suçlanan kamp da karşı-saldırısında, kendilerini eleştirenlerin kaba saba, şematik ve sığ olduğunu ileri sürüyordu. Ama her iki tarafın da tezleri, somut bir uygulama içinde sınanma imkânı bulmuyordu.

Halk tarafından anlaşılmak için açık, basit, yalın anlatımı seçtiğini söyleyen bir yazarı düşünelim. Neye dayanarak yapmıştır seçmesini? Eserlerinin etkilerini denetleme imkânına ne kadar sahiptir? Belki açık ve yalın

sandığı anlatımı kitleye karmaşık geliyordur aslında; belki de, halkı olduğundan düşük bir düzeyde tasarladığı için, gerçekten yavan ve basmakalıp şeyler yazıyordur.

Oysa «İş Çevresi» deneyi benzeri bir girişimde, ortaya çıkacak ürünler, kitle eğilimini, zevkini, kavrama derecesini gerçekten yansıtabilir. Bir belirli evrede bu ürünler oldukça aşağı bir düzeyde kalıyor olsa bile, canlı bir alış verişin sonucudurlar ve bu yapılarıyla, sağlıklı bir gelişme imkânına sahiptirler.

Gelelim böyle bir deneyin Türkiye'de gerçekleşme şansına. Olabilse ne iyi olurdu, ne güzel şeyler yapılabilirdi ama, bugünkü koşullarda, gerçekleşmesi ihtimal dışı gibi geliyor bana.

En başta, politikleşmiş kadroların sanata karşı katı tavırları. Ustaların sanata sevgileri üstüne o kadar çok şey söylendi ki, şimdilerde kimse sanata açıktan sövmüyor; bunun yanlış bir tavır olduğunu öğrenmiş. Ama bu, sanatı gerçekten anladığı, sevdiği anlamına da gelmiyor. Sanata karşı «araççı» anlayış hâlâ geniş ölçüde egemen. Bu yaklaşım da, gerçek bir sanat saygısını daha baştan önlüyor.

Garip ama, ikinci engel sanatçıların kendileri olabilir. Türkiye'nin bazı «devrimci sanatçıları» kendilerinden öylesine emin, yaptıklarından o kadar memnunlar ki, bunların yanlış veya yetersiz olduğunun söylenmesi, başka şeyler yapılabileceğinin gösterilmesi karşısında aşırı bir öfke ve şiddetle tepki gösteriyorlar. Ama, bu tarzda bir deneye girmek isteyeceklerin de sayısı az olmayabilir.

Görebildiğim son ve en önemli engel, grupçuluk mantığımız. Bütün devrimci potansiyel nüfus bölgelerine ayrılmış durumda. Bir bölgeye grup dışı bir ögenin «sızması», en büyük tehlike olarak görülüyor. Herkes, kendinden olmayanı en amansız düşman belliyor. Hareket noktası, genel mücadeleyi daha ileriye götürmekten çok, grubun kendi sınırlarını savunması olarak belirlenmiş. Burada anlatılan kültürel örgütlenme, bu mantıkla hareket eden insanlara, en azından gereksiz, ama daha çok sinsi niyetlere dayanan tehlikeli bir «sızma hareketi» olarak görünecektir. Çünkü hiçbir grup, etkisi altına aldığı topluluğa kendinden başka birinin söz söylemesine tahammül edemiyor. Filan kültür derneğinin ya da mesleki kuruluşun üyeleri olsun, en geniş anlamında işçi sınıfının kendisi olsun, düşmanın «kapıp kaçacağı» bir malzeme olarak ele alınıyor. Bu koşullarda, her şeyi bu grup mantığının belirlemesi, dolayısıyla, hangi düzeyde olursa olsun, genele yönelik olumlu girişimlerin önlenmesi, böylece, her şeyin alışılmış biçimde sürüp gitmesi en yakın ihtimal.

MURAT BELGE

FEDERAL ALMANYA İŞ DÜNYASINDAN SESLER GELİYOR. «İŞ ÇEVRESİ» EDEBİYAT ÖRGÜTÜ İŞÇİ SINIFI YANINDA

«İş Çevresi, işçi sınıfı ve sendikalarının safında, partisiz, kamu yararına açık bir örgüttür,» deniyor kısaca, **«İş Çevresi - İş Dünyasının Edebiyatı»**nın bir tanıtma yayınında. Ve 7 mart 1970'ten beri aşağıdaki tanım, programının en başında yeralıyor: **«İş Çevresi - İş Dünyasının Edebiyatı,** yerel işyerlerinde yazarlar, gazeteciler ve bilim adamlarıyla birlikte çalışan işçi ve hizmetlilerin bir örgütüdür.»

İş Çevresi'nin kuruluşu, 1960'ların sonunda çok sayıda işçi ve hizmetlinin politik anlamda etkinleşmesiyle bağlantılıdır. 1969'da bazı iş arkadaşları, yazar işçiler, ilerici yazarlar ve gazeteciler, işçilerin yeni ya da unutulmuş deneylerini yazıya geçirmek ve kamuoyuna yansıtmak amacıyla bu edebiyat örgütünü kurmaya giriştiler. En başta sözkonusu kişiler arasında bir anlaşma aracı olarak, ama aynı zamanda Federal Almanya'nın işyeri havasının dışına çıkmayan ya da çıkmasına izin verilmeyen kamuoyuna bilgi vermek amacıyla. Programlı biçimde ulaşılacak hedef: toplumsal ilişkilerin değişimine işçi sınıfının yararına katkıda bulunmak. Araç: ucuz, kolayca her yerde elde edilebilecek cep kitaplarının yayımlanması, bildirilerin, işçilerin çıkardığı işyeri gazetelerinin ve konferansların, oturumların hazırlanmasına, bölgesel ve ülke çapında eğitim çalışmalarına katılmak, kendi aktif edebiyat çalışmalarını sürdürmek.

İş Çevresi'nin ilk üç derleme kitabının yayımlandığı 1972'de, saygın bir Batı Alman yazarı olan Martin Walser, **İş Çevresi**'nin Frankfurt'taki 3. delegeler toplantısında şöyle demişti: «Ben bu üç derlemeyi, 1945'ten sonra yayımlanan en önemli antolojiler olarak görüyorum. Bunların gerçek değeri —yeni bir 1933 tarafından kesintiye uğratılmayacak bir süreç içinde— işyerinde demokrasiye daha fazla yaklaştığımızda anlaşılacaktır; oraya doğru her adım, kültürü etkileyecektir, iş dünyası diye adlandırılan yer artık kendini kabul ettirecek ve bugün **İş Çevresi**'nde çalışan arkadaşlar, o zaman gerçek öncüler olarak nitelenecekler dir.»

«Baskı ve Kâğıt Endüstrisi Sendikası» Başkanı Leonhard Mahlein, teorik kitabı «Gerçekçi Yazmak»ta **İş Çevresi** için şöyle diyor: «Baskı ve Kâğıt Endüstrisi Sendikası, **İş Çevresi - İş Dünyasının Edebiyatı**'nın çalışmalarını ilgiyle izlemektedir. Eğer ücret politikası ve toplumsal politika alanında insiyatifini kullanarak, çalışanların toplumsal durumunu düzeltmek, sendikal hareketin klasik görevlerinden biriyse, bu hareket, bu sendikal özelliklerinin tatmin edici (doyurucu) bir kullanımını, ancak gerçekleştirmiş olduğu ya da gerçekleştirmekte olduğu bilinç değişimine göre doğru biçimde yapabilir. Çalışanlar, kültürel alanda tekrar etkin olmalıdır. Ona bu işte yardım etmek, **İş Çevresi - İş Dünyasının Edebiyatı**'nın çabalarının anlamı ve hedefidir. Bu bakımdan, sendikalar için, özellikle de Baskı ve Kâğıt Endüstrisi Sendikası için ancak İş Çev-

resi'ni desteklemek sözkonusu olabilir.»

Her ikisi de —yazar ve sendikacı— yazar arkadaşların çabalarını tarihî-toplumsal bir bağlam içinde değerlendiriyorlardı. Haklı olarak. İşçilerin ve Batı Alman burjuva aydınlarının artan politik etkinliği, bugününün geçerli edebiyatının, toplumsal eleştirel ve aydınlatıcı işlevini hemen tümüyle yitirdiği görüşünün kabul edilmesine yol açan bir kıvılcım oldu. Yaygın bir etkinliğin sözü bile edilemezdi. Çalışan halkın çıkarlarına ve sorunlarına değinildiğinde ise —örneğin Max von der Grün'de kristalize olan «Dortmund Grubu 61»in bazı edebiyat çalışmalarındaki gibi— bu, burjuva yayınevlerinin pahalı yalnızlığında kaybolup gidiyordu. **İş Çevresi**'nde çalışanlar, sözkonusu kişilerin (işçi ve hizmetlilerin —Ç) doğrudan deneylerini anlatmayı, işletmelerdeki durumu ve oralarda çalışanların değişim isteklerini ortaya çıkarmayı ilk ve önemli görevleri olarak gördüler.

Fakat bugünün zorunluluklarından doğan bu görevin çok geniş bir alanı kapsadığını fark ettiler kısa sürede: geçmişi ve geleceği. İşçi sınıfına ait olacak bir edebiyat, işyerlerinde bir kamuoyu oluşturmakla sınırlanamazdı; işçi hareketinin baştan beri görmüş olduğu, daha geniş bir bağlam içinde koyacaktı kendini: toplumun gelişmesinin, bugünkü durumuna değin, gerçekçi ve değişimi zorlayıcı bir biçimde yansıtıldığı büyük hümanist edebiyatı benimsemek. Ama soyut bir talep olarak değil, okuma alışkanlığına sahip olmayan işçilere sözkonusu hedefe götüren yolu açacak biçimde: onların şimdiki sorunlarını kavrayan, bu sorunları tarihî ve tüm toplumsal bağlantıları içinde koyan ve böylece, bu tür bir edebiyatın sınıf çatışmalarının tarihî sürecinde nasıl bir rol oynadığını gösteren bir edebiyat aracılığıyla. Ve Bertolt Brecht ustanın izinde: «Gelişmenin güdüsünü vurgulayarak» ve «geleneklere egemen olarak». **İş Çevresi** için bunun anlamı, sadece «varolan gerçekliği» değil, «mümkün gerçekliği» ve «istenen gerçekliği» de anlatmak, bu amaçla, bilinen tüm biçimleri almak ve yenilerini geliştirmekti.

«İş Dünyasının Edebiyatı» adı, bu geniş kapsamlı tasarı için gerçekten çok dar kaldı. Bu ad en azından yanlış anlaşılabilir, konuların sınırlı olacağı yönünde bir anlayışa yaklaştırabilirdi. Bu nedenle **İş Çevresi**, kısa süre önce, «iş dünyası» kavramından ne anlaşılması gerektiğini açıkladı: «İş dünyası; bu, tüm toplumsal hayat alanı demektir; toplumsal emeğin üretim koşulları temel alınarak açıklanabilir ve anlaşılabilir.» Buna doğa da girer, güzellik de, aşk da. Ve futbol da. Doğru bir bakışla eğilinirse.

Peki bu olumlu amaçlar nasıl hayata geçirildi? Başlangıçta sadece yazmaya istekli birkaç kişi, bazı deneyler ve görüşler vardı ortada. Tek kuruş başlangıç sermayesi yoktu. Bu koşullarda normal olarak bir antoloji yayımlanabilir, ama sabit statüsü, kendi geliştirdiği çalışma yöntemleri, kabul edilmiş ortak görevleri ve ortak hedefleri olan bir örgüt kurulamaz. Bugün yaklaşık 350 kişi çalışıyor 32 yerel birimde. Bunların % 70'i işçi ya da hizmetli, geri kalanı profesyonel yazarlar, öğretmenler, üniversite öğrencileri. Birimler, haftada, on beş günde, ya da ayda bir, öğrenci yurtlarında, sendika binalarında, halk yüksek okullarında toplanıyorlar. Bir birimde üç ay çalışan ve programla tüzüğü kabul eden, **İş Çevresi**'nin oyhakkına sahip bir üyesi olabiliyor. Kendiliğinden coşku, henüz buna hak sağlamıyor. Birimler, kendi yöneticilerini (organizatörler) seçiyorlar, büyük birimler, bir eğitim başkanı ile yöredeki sendikal örgütlerle ilişki kuracak bir kişi de seçiyorlar. Birimin üye sayısı 5'le 25 arasında değişiyor. Birimler, özellikle yerel yayımcılık çalışmalarında geniş ölçüde özerkliğe sahip. Çalışma tarzı, metinlere ve sorunlara yaklaşımlar da **İş Çevresi** çalışanların özgül ilgi ve imkânlarına göre oldukça değişik biçimlerde.

Her birimin delegeleri, iki yılda toplantısında, «Sözcüler Kurulu»nu seçiyorlar —ki bu kurul dernekler hukuku açısından başkanlığı da oluşturuyor. Kurul, yönetimle, beş bölgede toplanan bölgesel sözcülerine sahip birimler arasında bağlantıyı kuruyor. Bu bağlantı kurma işlevi, «Birim Komiteleri» tarafından tamamlanıyor. Bu komite, delegeler toplantılarının arasında dört kez toplanıyor, tüm yöresel birim grupları temsilci yolluyorlar buna ve komite **İş Çevresi**'nin çalışmalarına ilişkin güncel sorunlarda kararlar veriyor. Bundan başka bir de aylık birim bülteni var. Bülten üyelere parasız gidiyor ve buna her üye yazı yazabiliyor. Yani bu bültende önemli bireysel deneyler ve ortak kitap projeleri tartışılıyor. **İş Çevresi**, iki yıldır üç ayda bir çıkan, «İşyeri» adlı bir organ yayımlıyor. Bunları tamamlayan yıllık bölgesel toplantılar ve merkezî eğitim seminerleri de yapılıyor. Bu görece karmaşık karşılıklı ve yazılı fikir alışverişi, çok sayıda üyenin ve görüşün bir örgüt oluşturabilmesini sağladı. Öyle bir örgüt oldu ki bu, dışa karşı bütün halinde davranıp içte de üyelerine yayımcılık ve politika alanında geniş bir hareket alanı bırakabiliyor.

Kollektif çalışma ve eleştiri, toplumsal ilişkilerin çalışanların yararına değiştirilmesi, işçi partileri ve sendikalarla ortak çalışma zorunlulukları; tüzüğün üyelere getirdiği yükümlülükler, bir yapılan merkezî delegeler Topumsal ilişkilerin değiştirilmesini sosyalizmi hedef alarak amaçlamak, üyelerin çoğunluğu için geçerli, ama tüzük ve programın getirdiği bir yükümlülük değil.

İş Çevresi'nin kitap projelerinin planlanma aşamasında bile, çalışanlar, işyeri, sendika ve edebiyata ilişkin bilgilerini katıyorlar bir araya. Sonra **İş Çevresi**'nin öteki çalışanları ve kitabı yazmakla görevlendirilenlerle, bilgilerinin verimli, eleştirel bir alışverişini yapıyorlar. Böylece, yazarın kendi bilgi ve yazış tarzını kullanma imkânını onun elinden almadan, farklı düzeylerde

kollektif çalışma gerçekleştiriliyor. Önemli ve işçi örgütlerinin eğitim çalışmalarında kullanılan, «Sevgili Meslektaş» (kadın hakları ile ilgili yazılar), «Vardiya», «Bu İşyerinde Grev Var» (güncel grev haberlerinden oluşuyor), «Pencereden Çekil» (işsizlik), «Kızıl Dede Anlatıyor» ve «Kızıl Dedenin Çocukları Anlatıyor» (1945 öncesi ve sonrasında işçi hareketinin tarihine ilişkin anlatı ve haberler) gibi kitaplar da böyle oluştu. Aynı durum, daha çok «edebiyat» alanına giren «Bizim İçin Öyküler», «Aşk Öyküleri» ve bir şiir antolojisi gibi derleme kitaplar için de sözkonusudur. Tek tek arkadaşların romanları da, birlikte bilgi toplama ve bilgileri işleme sürecinden, öteki arkadaşların eleştirisinden geçmiş, onlar tarafından etkilenmiştir.

İş Çevresi'nin kitapları, öncelikle, olumlu edebiyat eserleri yayımlamada uzun bir geleneği olan kapitalist Fischer Yayınevi tarafından bir cep kitabı dizisinde çıkartılıyor. 1972'de, Federal Alman sendikalarının yayıneviyle görüşmeleri olumsuz sonuçlandıktan sonra, **İş Çevresi,** toplumsal koşulların elverişli olmasından yararlanarak, Fischer Yayınevi'yle yılda dört-altı kitap çıkarılması üzerine anlaşmaya vardı; bu arada anlaşma 1978'e değin uzatıldı. Bağımsız redaksiyon ve 20.000 kitaplık ilk baskı; **İş Çevresi**'nin kitleleri etkileyen ilerici edebiyat tasarısını geliştirmesini sağlayan koşullar bunlardı. Şimdiye değin yirminin üzerinde cep kitabı basıldı. Ve bunların toplam baskısı 500.000 **dolayındaydı.**

Değişik yerlerde konferanslar, kitap satış tezgâhları, işyerleri ve bürolarda, grevler, parti toplantılarında yapılan konuşmalarla, bu kitapları gerçekten işçi ve hizmetlilerin bulunduğu yerlerde de tanıtma ve satma imkânı veren örgütlenme biçimi, **İş Çevresi**'nin, programında öngördüğü gibi ilerici kitapların dağıtım biçiminde değişiklik yapma yönünde önemli bir katkı olarak anlaşılmalıdır. Birçok sendikacının, komünistlerin ve ilerici sosyal demokratların yardımları olmadan, **İş Çevresi** atılımının şimdiye kadarki başarısı elbette gerçekleşemezdi. Bunların hepsi birlikte, sermayenin safındaki, kâr amacına yönelik Federal Alman yayımcılığına bir darbe vurdular.

Burada kitap yazan arkadaşların, kazançlarının % 40'ını **İş Çevresi** örgütünün merkezî görevlerini yapabilmesi için verdiklerini bilmemiz de önemlidir. Federal Almanya'da cep kitaplarından ne kadar kazanıldığını bilenler, **İş Çevresi**'nin çalışmalarını sürdürebilmesi için tek tek çalışanların nasıl bir dayanışma içerisinde bulunması gerektiğini anlayacaklardır. Ya da, tersine, her türlü genel mali destekten yoksun olmanın getirdiği bir sürü güçlüğü kafalarında canlandırabileceklerdir.

Gerek tarihe bakıldığında, gerek uluslararası planda bir karşılaştırma yapıldığında şunlar rahatça söylenebilir: **İş Çevresi**'nin, politik amaçlı bir edebiyat örgütü olarak, çalışma tarzı ve örgütlenme biçimi, kapitalist bir ülkede ilk kez rastlanan bir olgudur. **İş Çevresi,** edebiyat alanındaki çabalarını, Federal Almanya'nın en ilerici sınıf örgütlerinin hedefleri ve mücadeleleriyle birleştirmektedir. **İş Çevresi - İş Dünyasının Edebiyatı,** Batı Alman işçi sınıfının ve onun müttefiklerinin yaratıcı gücünün bir anlatımıdır. Onun en olumlu geleneklerinin devamıdır.

ERASMUS SCHÖFER
Çeviren: ÜMİT KIVANÇ

DÜZELTME

Geçen sayının yazıları tanıtılırken, Can Yücel'in Brecht çevirileri üstüne paragraf, matbaaya verdiğimiz metnin karışıklığı yüzünden yanlış haber verecek biçimde dizilmişti. Doğrusu şöyle olacaktı:

Brecht'in Üsküdar Şehir Tiyatrosu'nda gösterilmeye başlanan **Şvayk Hitlere Karşı** oyununun türküleri Can Yücel'in çok başarılı çevirisiyle Türkçe'ye sinmişti. Can Yücel Brecht'den çevirilerine devam ediyor. Bu sayımızda, **Sivri Kafalılarla Yuvarlak Kafalılar** oyunundaki şiirlerin çevirilerini sunuyoruz.

Birikim

AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

LOUIS ALTHUSSER

LENİN VE FELSEFE

15.— Lira

W. T. STACE

HEGEL ÜSTÜNE

25.— Lira

ÇAĞLAR KEYDER

EMPERYALİZM - AZGELİŞMİŞLİK VE TÜRKİYE

15.— Lira

R. MILIBAND - N. POULANTZAS - E. LACLAU

KAPİTALİST DEVLET SORUNU

20.— Lira

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 538 Sirkeci - İSTANBUL